

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RAPHAEL LEITE REIS

**O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir
da obra *De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e hereges
no século V d.C.**

VITÓRIA

2017

RAPHAEL LEITE REIS

O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra *De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman.

VITÓRIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Reis, Raphael Leite, 1989-
R375d O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a
partir da obra *De gestis Pelagii* : identidade, diferença, católicos e
hereges no século V d.C. / Raphael Leite Reis. – 2017.
191 f.

Orientador: Sergio Alberto Feldman.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. História
antiga. 3. Heresia. 4. Pelagianismo. I. Feldman, Sérgio Alberto. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

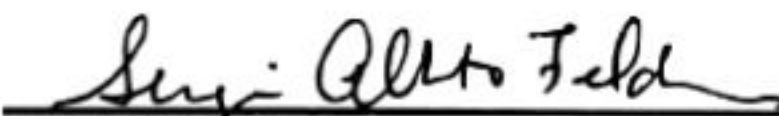
CDU: 93/99

O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra *De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 26 de setembro de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA



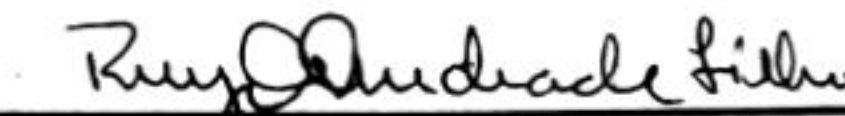
Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman (Orientador)

Universidade Federal do Espírito Santo



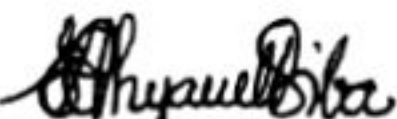
Prof. Dr. José Mário Gonçalves (Examinador Externo)

Faculdade Unida de Vitória



Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho
(Examinador Externo)

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" campus de Assis



Prof.ª Dr.ª Érica Cristhyane Moraes da Silva
(Examinadora Interna)

Universidade Federal do Espírito Santo

À minha mãe, por sempre me lembrar que nunca estarei só nesta dura jornada chamada vida, ao meu pai, por me lembrar que sempre serei realmente especial para alguém, à minha irmã, por me mostrar que viver é também alegrar-se com a vida, à minha esposa, por me ensinar que a vida escrita a duas mãos pode ser melhor, ao meu filho, por nunca me deixar esquecer que viver é amar.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, peço licença e compreensão do caro leitor para que entenda a necessidade do meu esforço em deslocar a escrita desta dissertação da primeira pessoa do plural, como ocorreu em todo o trabalho, para a primeira pessoa do singular, como pretendi proceder nesta seção em particular, devido ao arranjo especial que ela propicia.

É absolutamente comum que um trabalho acadêmico seja escrito na primeira pessoa do plural, afinal, uma pesquisa jamais é feita a uma só mão. Mesmo que uma só pessoa redija todo o texto, o conteúdo deste nunca é pensado, organizado, desenvolvido, refletido e discutido sem auxílio. O presente estudo, então, só pôde ser concluído porque muita ajuda foi requerida e dispensada, da parte de colegas, amigos, profissionais da pós-graduação, da universidade e de acervos particulares. E é justamente pensando nisso que assumo a condição de sujeito singular para poder ser justo com todos que muito contribuíram para o meu crescimento nesta breve, porém intensa jornada.

Prossigo, portanto, nesta parte dedicada a agradecimentos, finalmente, e não poderia ser de outra forma, agradecendo. E o faço àquele que não apenas imensamente me auxiliou e instruiu durante todo o percurso, como também me proporcionou inicialmente esta tão significativa oportunidade na minha vida pessoal e acadêmica – meu professor orientador Dr. Sergio Alberto Feldman.

Agradeço a paciência que teve comigo com relação a prazos na entrega de atividades, relatórios, textos da dissertação para correção e avaliação. Além das importantes considerações, sugestões e revisão que ensinou em minha escrita, com a devida atenção e com a presteza necessária em cada etapa. Agradeço também a compreensão inaudita que teve comigo diante das diversas transformações que passei em minha vida pessoal e familiar logo na parte final deste trajeto acadêmico, as quais contribuíram para que eu acabasse postergando a entrega do trabalho final e a marcação da banca de defesa. Fora contratempos diversos por que passei e que, apesar deles, se interferiram de alguma maneira a execução deste trabalho, ainda assim o professor Feldman me ouviu, me entendeu e me orientou devidamente acerca de cada dificuldade.

O que dizer, então, do apoio incondicional que me forneceu frente a todas essas diversidades, acadêmicas ou pessoais! As mudanças radicais, mas maravilhosas, que ocorreram na minha vida e que me exigiram forças e atenção muito maiores do que poderia oferecer, pelo

menos não imediatamente, de modo algum impediram que o professor Feldman desistisse de me ajudar a concluir o que com muito esforço produzi em termos de pesquisa ao longo de mais de dois anos.

É por isso que dispenso imensa gratidão ao Dr. Sergio. Uma gratidão que vai além do âmbito acadêmico, pois foi colega e amigo nos momentos que precisei, e me proporcionou aprendizado desde a graduação, haja vista o professor fantástico que é e que aprendi a admirar, e da oportunidade que me concedeu ao me convidar a participar do grupo de pesquisa, e em seguida do grupo de iniciação científica (IC), alterando completamente minha visão sobre a história, como disciplina, como campo de pesquisa e como forma de aprender cada vez mais sobre o mundo e sobre a vida. Ainda me concedeu a oportunidade de trilhar esse trajeto acadêmico e chegar até aqui (a finalização da dissertação), nesse curso do mestrado, para aprender ainda mais consigo e com o desafio que é esse momento da formação acadêmica pós-graduação.

Muito obrigado, professor Sergio! Todo o mérito da finalização desta dissertação compartilho com você. Pois acredito que somente finalizar um trabalho como este, que necessita de intensa mobilização de recursos, materiais, pesquisa e estudo, já é em si um mérito; mesmo que a contribuição do conteúdo desse trabalho para o campo de estudo ao qual ele pertence seja avalizada módica.

Prossigo em meus agradecimentos, estendo-os aos professores examinadores da minha banca de mestrado. Agradeço enormemente aceitarem compor o exame apesar das alterações abruptas nas datas de defesa, e também por dispensarem seu tempo na leitura minuciosa e na avaliação deste trabalho.

Tenho profunda gratidão pela professora Dr.^a Érica Cristhyane Moraes da Silva, que me proporcionou excelente exame de qualificação, mesmo com espaço de tempo reduzido para apreciação do texto e para a implementação das críticas e correções necessárias. O que não a impediu de contribuir consideravelmente para que eu pudesse concluir a pesquisa: além das críticas, observações e avaliação geral do trabalho, altamente benéficas e aproveitadas ao máximo por mim durante o período de correção e de finalização, a professora ainda me forneceu pungente material de referência pessoalmente no decorrer do exame.

Aproveitando o ensejo, agradeço sincera e grandemente o professor Dr. José Mário Gonçalves, que da mesma forma teve tempo reduzido para avaliação do texto, mas ainda assim me dispensou um retorno cuidadoso e proveitoso. Sua solicitude e disponibilidade muito me

ajudaram na conclusão deste trabalho e na compreensão de elementos fundamentais sobre Agostinho de Hipona, objeto em que é especialista.

Agradeço também desde pronto ao Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, que me honrou com sua presença no meu exame de mestrado e aceitou avaliar a minha dissertação apesar das alterações de data que muito prejudicam por conta da distância. Sou grato ao professor Ruy!

*

Quanto aos meus familiares e amigos, também integram diretamente esta etapa a ser concluída na minha vida. Difícil não ser injusto e não esquecer alguém que com certeza tenha me ajudado em determinado momento desta trajetória, ainda assim tentei me lembrar, mesmo que minimamente, de todos que estiveram ao meu lado. Desde já peço perdão àqueles que, porventura, se sintam injustamente esquecidos. Logo, deixo registrado aqui a vocês o meu muito obrigado!

Agradeço especialmente à minha mãe, Neuzely, que acompanha meu percurso acadêmico desde o início de tudo, principalmente esta fase da pós-graduação que tanto exige em força e em apoio. Ela sempre esteve comigo, desde o princípio, me motivando e me ensinando a acreditar no meu potencial. Não somente na área estudantil, mas em qualquer área da minha vida. É minha inspiração, quem eu admiro e minha grande amiga com quem sempre pude e posso contar. Professora de uma virtuosidade magistral, sempre me instruiu como pôde e como ponderou ser o melhor para mim. Um parágrafo nos agradecimentos deste trabalho é muito pouco perto de tudo que teria para agradecer e expressar sobre sua importância para mim. Assim mesmo o faço, agradeço por me amar apesar de qualquer coisa; nas alegrias, nas tristezas, nos desafios, nas decepções, nas superações. Tudo o que eu sonhar ser, só o poderei ser por causa dela. Te amo, mãe minha!

Agradeço de forma especial ao meu pai, Martiniano, por sempre ter me ajudado a realizar meus sonhos e objetivos, como este. Por sempre ter demonstrado claramente que eu era alguém especial e importante na sua vida e por assim também ter sido na minha, sempre me apoiando e desejando o melhor de mim e para mim. Nunca me deixou faltar nada, e sempre viveu os meus sonhos comigo, me mostrando que ser pai é permitir que seu filho extraia o melhor daquilo que ele deseja e pode ser. Agradeço pelo companheirismo e pelo sustento, nunca me deixando faltar algo e sempre me possibilitando concentrar-me nos estudos. Sem ele nada disso seria possível. Te amo, pai!

Agradeço à minha irmã, Raquel, por sempre ter sido amiga, conselheira, ouvinte, aprendiz, com seu jeito sincero e extrovertido de ser, por compartilhar comigo a longa jornada de vida em que crescemos e aprendemos juntos. Por sempre ser parte importante e fascinante da minha vida. Te amo, irmã!

Agradeço imensamente à minha esposa Jaciane Helen, por ser minha namorada, noiva, esposa e mãe do meu filho, tudo a quase um só tempo no decorrer desta etapa tão especial e ao mesmo tempo tão desafiadora da minha vida. Por ela e com ela cresci e amadureci muito. Seu jeito meigo, delicado, mas decidido e sensato sempre fizeram a diferença na minha vida. Seu apoio e compreensão foram fundamentais em toda esta trajetória que agora finalizo. Sou grato sempre por ter estado ao meu lado e permitido que tudo fosse melhor contigo. Te amo, Jaci, você me faz um bem incomensurável!

Agradeço a toda minha família, que durante esta fase me apoiou e me incentivou a continuar persistindo nos meus objetivos, apesar de todas as dificuldades e impossibilidades de estar mais tempo por perto. Não poderia deixar de agradecer também à família da minha esposa, sempre acolhedora e amável, me apoiando e entendendo minhas faltas por conta do momento vivido, no qual o mestrado ocupou parte importante. Agradeço de modo especial à minha sogra, Mara, por todo amor e ajuda ilimitada que tem me dado nesta fase difícil e de grande dificuldade para mim e para minha família.

Agradeço à professora Dr.^a Renata Rosental Sancovsky que primeiramente exerceu crítica e forneceu possibilidades de direcionamentos para esta pesquisa ainda em seu início, quando da avaliação do projeto. Seus questionamentos e referências foram grandemente aproveitados durante a confecção dos primeiros capítulos e as interposições teóricas expostas foram de extremo valor.

Aos meus professores durante o mestrado, o professor Dr. Júlio César Bentivoglio, o professor Dr. Gilvan Ventura, a professora Dr.^a Patrícia Merlo, o professor Dr. Michael Alain Sobbotnik e novamente o professor Dr. Sergio Alberto Feldman. Todos contribuíram de forma substancial para a minha formação intelectual, e não trato aqui apenas do aporte referencial pungente que me proporcionaram e do amálgama de conhecimento histórico e também de outras áreas que me conferiram a partir das vastas lições que tive em todas as suas exposições, trato também do amadurecimento que tive, e que ao menos para mim foi notável, no decorrer deste período de pós-graduação.

Aos meus professores da graduação, sem os quais a chegada aqui não teria sido possível, em especial ao professor Dr. Josemar Machado, por ter me dado oportunidade única de persistir no curso e pelo incentivo a prosseguir na área da educação em história. Por todas as portas abertas, pelo auxílio, pela compreensão e pelo incentivo em diversos âmbitos do espaço acadêmico, principalmente naqueles de cunho administrativo e burocrático.

À professora Dr.^a Bárbara Botter, do Departamento de Filosofia, que além das importantes lições no curso de filosofia antiga, dentro e fora de classe, ainda me proporcionou oportunidade única de ingressar no mestrado durante um momento conturbado que passei durante a inscrição.

À Cíntia Costa, pelo apoio, disponibilidade e paciência a mim dispensados durante momentos importantes do curso, principalmente no início e na etapa final, fosse me orientando acerca do que precisava ser feito a seguir, fosse me incentivando a cumprir o que precisava ser cumprido. Ela tem um jeito todo especial de nos orientar sobre o que fazer e isso faz toda a diferença. Muito obrigado, Cíntia!

A toda a equipe do Departamento de pós-graduação em História pela atenção e pelo auxílio a mim prestados no decorrer de cada etapa vencida no decorrer deste curso.

A todos os colegas do curso, desde a graduação até o mestrado, do grupo de pesquisa, Ms.^a Joana Paula, Ms. Luiz Eduardo, Ms. Roni Tomazelli, Maria Emília, às minhas colegas dos tempos de IC, Anny Mazioli, Karla, Larissa, Regilene, que tanto me ensinaram compartilhando suas próprias pesquisas e tanto me ajudaram a crescer ao ouvirem os meus textos. Às colegas do grupo de pesquisa que depositaram confiança em mim e também puderam me ensinar através de seus estudos, Laila Lua, Joana, Milena.

Ao Ms. João Carlos Furlani, colega de classe no mestrado, e à Ms.^a Camilla Silva, colega de classe na graduação, pela ajuda que me proporcionaram ao compartilhar conhecimentos sobre pesquisa histórica e me auxiliar em diversas questões que me foram muito úteis.

Ao Arthur Lamborghini (*in memoriam*) por ter sido um dos poucos amigos que tive na graduação com quem podia conversar sobre praticamente tudo, além dos nossos diálogos nada comuns que tanto me incitaram a estudar cada vez mais sobre história e sobre filosofia. Seu jeito bastante irreverente de encarar a vida e a academia, seu posicionamento crítico e autonomia de pensar, características raras hoje em dia, muito me ajudaram a compreender questões das mais simples às mais complexas, tornando suas conversas edificantes e instigantes.

Aprendi muito com ele e nunca me esquecerei dos livros que me recomendou e dos autores sobre os quais discutimos.

**

Por fim, ao Deus de Agostinho e de Pelágio pela inspiração, pela saúde e por quaisquer outros motivos que poderiam ter-me impedido de concluir este trabalho e que estariam completamente além da minha capacidade de fazer algo a respeito, mas não impediram.

*“É claro, sempre haverá tolos que almejarão
a perfeição e a perseguição para sempre.
Pode parecer um clichê, mas é pura verdade.
A perfeição não existe.
Mas qual é o sentido na perfeição?
Eu odeio a perfeição, não há nenhum sentido.
Não haverá mais razão para a criação.
Não haverá mais razão para o conhecimento.
Depois de alcançar a perfeição, não haverá
nada mais a ser alcançado.
É sinônimo de desespero, a perfeição”.*

RESUMO

Em 415 d.C., o concílio de Dióspolis (ou Lydda) absolveu Pelágio de todas as acusações de heresia que lhe foram feitas e o monge bretão foi considerado ortodoxo, isto é, portador da verdadeira fé católica, de acordo com os catorze bispos orientais presentes no processo. Esse fato agravou ainda mais a controvérsia com os pelagianos, já que aproximadamente quatro anos antes o movimento pelagiano foi condenado como herético por um sínodo realizado na cidade de Cartago, dando início à polêmica. Segundo Agostinho de Hipona, que juntamente com os bispos africanos foi um dos principais opositores ao movimento e impingiu árduos esforços em seu enfrentamento, os cristãos seguidores de Pelágio teriam se aproveitado da absolvição do asceta perante o concílio católico para legitimar as ideias acerca da natureza humana perfeita e isenta do pecado original e acerca do livre arbítrio da vontade humana independente da graça de Cristo, como ortodoxas e, conseqüentemente, católicas. Para a Igreja africana, o pelagianismo era heresia justamente porque negava a corrupção da natureza humana a partir do pecado de Adão e porque, assim, ao tomar o homem como plenamente capaz de alcançar a salvação e a perfeição por suas próprias forças, acabava por desprezar a graça de Cristo e negá-la como única condição possível para a salvação humana, tornando vã a cruz de Cristo (símbolo máximo do cristianismo). Se Agostinho e os bispos africanos condenavam os pelagianos como hereges e o pelagianismo como heresia, o fato de Pelágio ter sido absolvido no concílio oriental indicaria uma ruptura da Igreja? Os bispos orientais poderiam ser considerados favoráveis às ideias pelagianas uma vez que inocentaram Pelágio? O que poderia ser tomado como ortodoxia e como heresia em termos de doutrina e de identidade cristãs no início do século V? Com o intuito de tentarmos nos aproximar dessas questões em busca de possíveis soluções, selecionamos uma fonte histórica do período que trata precisamente desse momento da controvérsia: *De Gestis Pelagii* – obra escrita por Agostinho cerca de dois anos após o sínodo de Dióspolis na qual o bispo buscou apurar os procedimentos ocorridos no julgamento tentando melhor compreender o processo e a sentença final. Por meio desta pesquisa pretendemos, então, analisar o discurso do bispo de Hipona na referida obra atentando para sua posição sobre a controvérsia, sobre o pelagianismo e sobre a absolvição de Pelágio no concílio oriental. Para tanto, buscamos auxílio teórico em Chartier e seu conceito de *representação*, em Woodward e Silva e seus conceitos de *identidade* e de *diferença*, em Kochakwicz e sua conceitualização de *ortodoxia* e de *heresia*, e metodológico em Orlandi e seu método de análise de discurso.

Palavras-chave: Antiguidade tardia; Pelagianismo; Agostinho de Hipona; Ortodoxia; Heresia.

ABSTRACT

In 415 AD, the council of Diospolis (or Lydda) acquitted Pelagius of all charges of heresy made to him and the Breton monk was considered orthodox, that is, the bearer of the true Catholic faith, according to the fourteen Eastern bishops present in the process. This fact further aggravated the controversy with the Pelagians, since about four last years before the Pelagian movement has been condemned as heretic by a synod that occurred in the city of Carthage, beginning the polemic. According to Augustine of Hippo, who along with the African bishops was one of the main opponents of the movement and who put forth arduous efforts in their confrontation, the Christian followers of Pelagius would have taken advantage of the absolution of the ascetic before the Catholic council to legitimize ideas about human nature Perfect and exempt from original sin, and about the free will of the human will independent of the grace of Christ, as orthodox and therefore Catholic. For the African Church, Pelagianism was heresy precisely because it denied the corruption of human nature from the sin of Adam and because, by taking man as being able to attain salvation and perfection by his own strength, he eventually despised the Grace of Christ and deny it as the only possible condition for human salvation, making the cross of Christ (the ultimate symbol of Christianity) vain. If Augustine and the African bishops condemned the Pelagians as heretics and Pelagianism as heresy, have been Pelagius acquitted in the Eastern Council would indicate a rupture of the Church? Could the Eastern bishops be considered favorable to the Pelagian ideas once they have cleared Pelagius? What could be taken as orthodoxy and as heresy in terms of Christian doctrine and identity in the early fifth century? In order to try to approach us these questions in search of the possible solutions, we have selected a historical source from the period that deals precisely with this moment of the controversy: *De Gestis Pelagii* - a work written by Augustine near two years after the synod of Diospolis in which the Bishop sought ascertain the procedures at the trial by trying to better understand the process and the final sentence. By means of this research, then, we intend to analyze the discourse of Hippo's bishop in the said work in view of his position on the controversy, on the Pelagianism and on the Pelagius' absolution in the Eastern Council. For this, we seek theoretical help in Chartier and his concept of *representation*, in Woodward and Silva and their concepts of *identity* and *difference*, in Kochakwicz and his conceptualization of *orthodoxy* and *heresy*, and methodological in Orlandi and his method of discourse analysis.

Keywords: Late Antiquity; Pelagianism; Augustine of Hippo; Orthodoxy; Heresy.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE AGOSTINHO

Contra Iul.	<i>Contra Iulianum</i>	Contra Juliano
De gestis	<i>De gestis Pelagii</i>	Os procedimentos contra Pelágio
De grat. Christ	<i>De gratia Christi</i>	A graça de Cristo
De nat. et grat.	<i>De natura et gratia</i>	A natureza e a graça
De pecc. orig.	<i>De peccato originali</i>	O pecado original
De perf. iust.	<i>De perfectione iustitiae hominis</i>	A perfeição da justiça
Ep.	<i>Epistola</i>	Epístola
PL.		Patrologia Latina

Sumário

INTRODUÇÃO	16
1. A CONTROVÉRSIA COM OS PELAGIANOS: REFLEXÕES TEÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS	33
1.1. A controvérsia com os pelagianos e a historiografia	34
1.2. Práticas, representações e poder na Antiguidade Tardia	48
1.3. Identidade e diferença: ortodoxia e heresia	60
2. PELÁGIO E O MOVIMENTO PELAGIANO	68
2.1. Pelágio: das ilhas britânicas a Roma, da conversão à ascese	70
2.2. O movimento pelagiano: discípulos, ensinamentos e práticas	80
2.3. Dos visigodos em Roma ao concílio de Cartago de 418	93
3. <i>DE GESTIS PELAGII</i>: O PROCESSO CONTRA PELÁGIO	102
3.1. Análise do discurso: conceitos, método e prática	103
3.2. A fonte: autor, conteúdo, contexto, motivações e polêmica	117
3.3. O discurso de Agostinho de Hipona na obra <i>De gestis Pelagii</i>	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	182

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, nosso objeto de estudo é Agostinho de Hipona e sua atuação na controvérsia com os pelagianos. Assim como o título pressupõe, a temática geral do trabalho focaliza o discurso de Agostinho contra o pelagianismo tendo por base uma obra específica desse autor como fonte histórica documental – *De gestis Pelagii*.

O recorte temático que promovemos perpassa alguns níveis. O primeiro deles está relacionado ao contexto histórico mais amplo no qual a controvérsia ocorre. Nesse sentido, o estudo tem como contexto o Império Romano e as transformações políticas, sociais e culturais ocorridas em fins do século IV d.C. e início do V d.C.¹ O segundo nível abrange a sociedade romana e a consolidação do cristianismo como religião predominante e da Igreja como instituição cada vez mais poderosa e influente no império. O terceiro nível diz respeito ao conflito teológico e político ocorrido na década de 410 d.C. entre setores da Igreja – a controvérsia com os pelagianos.

Dentre as diversas polêmicas ocorridas no período, a polêmica antipelagiana se caracterizou por: estar relacionada com a repercussão do ascetismo no ocidente;² se iniciar no norte da África em 411 d.C. e depois se disseminar para a região oriental do império; abranger questões de ordem teológica, como os conflitos entre pecado original e natureza humana perfeita e entre graça de Cristo e livre arbítrio da vontade, e de ordem prática, como a crítica ao batismo infantil e o rigorismo moral ascético; dispor da participação ativa do bispo de Hipona Agostinho como polemista em favor da posição africana e contrário aos ensinamentos pelagianos.

O quarto nível do recorte procedido diz respeito ao momento da controvérsia que pretendemos analisar a partir da fonte escolhida. Tendo em conta que a polêmica com os pelagianos foi iniciada no início da década de 410 e se estendeu até o concílio de Éfeso em 431 d.C., embora o pelagianismo já tivesse sido condenado com o aval do bispo de

¹ Todas as datas descritas nesta dissertação referem-se ao período d.C., exceto quando indicado.

² Para Dunn (2008, p. 669) enquanto os grupos ascéticos haviam existido no ocidente desde o segundo e o terceiro séculos, a chegada do monasticismo (ou monarquismo) pode ser datada dos anos 340, quando o bispo Eusébio de Vercelli, que havia retornado do exílio no oriente, impôs a castidade e a vida comunitária ao seu clero. A partir dos anos 350, a Vida de santo Antônio, escrita por Atanásio com o propósito de apresentar um modelo de vida consagrada ao serviço de Deus, começou a impressionar os leitores ocidentais. Daí em diante, o movimento monástico adquiriu cada vez mais importância entre os cristãos.

Roma em 418 d.C., no concílio de Cartago, tínhamos um período vasto para analisar caso nos propuséssemos a investigá-lo de maneira aprofundada.

Ora, a própria escolha do autor cuja obra examinamos já evidencia um primeiro recorte. Outros autores cristãos, contemporâneos a Agostinho, também se esforçaram para combater o movimento pelagiano: Jerônimo, Orósio, Próspero de Aquitânia, Possídio produziram obras com o intuito de dismantlar o movimento ou não deixaram de atacá-lo em algum momento em seus escritos. O bispo de Hipona, contudo, foi o principal adversário dos pelagianos.

Apesar de Di Berardino (2014, p. 125) classificar o movimento pelagiano em três momentos distintos, – antes de 411, de 411 a 418 d.C. e de 418 a 431 – só utilizamos o termo ‘pelagianismo’ para o segundo e terceiro momentos, isto é, a partir de 411, quando o concílio africano reunido em Cartago condenou pela primeira vez o movimento e imprimiu a ele a qualificação depreciativa que assumiria desde então, acusando-o de distanciar-se da tradição e da ortodoxia católicas, tomando-o por herético e inaugurando a controvérsia, a qual perduraria por pelo menos oito anos antes de uma primeira solução.

Nosso recorte está inserido dentro do segundo momento da classificação do autor supracitado. Ou seja, por meio desta pesquisa não temos por finalidade investigar todo o movimento pelagiano, desde suas origens até sua condenação definitiva como heresia, e nem investigar o pelagianismo em si (seus líderes, autores, ideias, práticas, diferenças em relação à tradição cristã dominante, o que lhe resultou ser condenado como heresia). A finalidade da nossa pesquisa é investigar um período específico da controvérsia: o momento em que Pelágio foi absolvido e declarado ortodoxo pelo concílio de Dióspolis, em 415 d.C., e Agostinho escreveu contra os pelagianos que, segundo o bispo, se utilizaram do fato para justificar o movimento e declará-lo ortodoxo.

Esse período está incluído no segundo momento de que falamos, que vai de 411, quando o movimento foi condenado pela primeira vez por um sínodo africano, até 418, quando novo concílio realizado em Cartago condenou definitivamente tanto o movimento, quanto seu artífice Pelágio e os ensinamentos apregoados por ele. Entretanto, justamente a definição da fonte nos permitiu realizar o recorte temático em quinto nível, ainda mais preciso: como a obra *De gestis* foi escrita em 417 d.C., nela Agostinho discute sobre um evento ocorrido há aproximadamente dois anos, já que no texto ele se propõe a descrever as atas do sínodo de Dióspolis e inquirir sobre as respostas dadas por Pelágio às acusações postas pelos bispos orientais e sobre a sentença que lhe foi imputada.

Todos esses níveis do recorte realizado sobre a temática geral do trabalho serão em maior ou menor grau abordados no decorrer da dissertação. Nos preocupamos, porém, em promover essa breve síntese apenas para que o leitor compreenda como se deu a composição do nosso objeto de pesquisa e de seu contexto histórico, do geral ao específico.

*

Discorrer sobre Agostinho e sobre quaisquer temas que remetam a ele pode parecer redundante em um primeiro momento, haja vista a infinidade de trabalhos e pesquisas que visam tratar desse autor, de sua vida, de sua obra, de suas polêmicas. No entanto, se considerarmos apenas as análises voltadas para o campo da história, podemos perceber que esse conjunto se reduz significativamente. É notável e claramente inteligível o fato de grande parte daqueles trabalhos estarem vinculados aos campos da filosofia e da teologia, afinal a importância da produção agostiniana para essas áreas do conhecimento é inquestionável.

Mesmo no campo da disciplina histórica a composição de pesquisas sobre Agostinho não é pequena. E boa parte desses trabalhos está voltada para a atuação do bispo nas controvérsias. Dentre esses, porém, são facilmente contáveis os que examinam a controvérsia que aqui analisamos – a controvérsia com os pelagianos.

Não pretendemos justificar nossa pesquisa simplesmente atribuindo sua importância à escassez de pesquisas sobre o tema e da necessidade de pesquisadores dispostos a se debruçar sobre o objeto. Pelo contrário, nosso apreço e motivação – ou mais, nosso amor pela pesquisa (como não amar um trabalho sobre o qual passamos mais que dois anos nos dedicando?) – permaneceriam mesmo que já houvessem muitos projetos abarcando esse assunto.

O fato de haver pouquíssimos trabalhos sobre o tema, porém, apenas nos serviu de motivação a mais para persistir na tarefa. Os desafios foram inúmeros. Poucas referências sobre o assunto limita a esfera norteadora do trabalho e nos leva a buscar aporte em outras áreas, principalmente quando não há muitos trabalhos no campo da História. Isso também nos exige a busca de referências para além de nossa esfera linguística. Se por um lado há escassez de pesquisas em português, por outro, em outros idiomas, como inglês e alemão, há diversidade, sob enfoques diversos e compondo problemáticas variadas. Na mesma medida em que expandem a disponibilidade da

literatura sobre o tema, também nos impõem a realização de seleção mais apurada dessas obras, uma vez que nem todas tangenciam o nosso enfoque específico.

Precisamos destacar que apesar de haver um volume considerável de obras que pudemos utilizar como referência, e grande parte dele nos foi acessível durante o processo de desenvolvimento da pesquisa, ainda assim encontramos apenas três trabalhos que tratavam em alguma medida de nossa fonte. Em se tratando de monografia, dissertação ou tese cuja abordagem esteja estritamente relacionada à controvérsia com os pelagianos a partir da obra *De gestis* de Agostinho é bem possível que este trabalho seja precursor.

O que torna esta pesquisa única, entretanto, é a sua perspectiva propriamente histórica: deixamos em segundo plano o prisma filosófico e teológico da temática geral, que geralmente predomina nos trabalhos que abordam esse assunto, para nos concentrarmos em categorias históricas referentes ao objeto, desde o referencial de apoio e teórico-metodológico até a proposição das problemáticas em torno das quais desenvolvemos a análise.

Dessa forma, o objetivo principal desta dissertação é analisar o discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra *De gestis*. Para tanto, entendemos ser necessário compreender como a controvérsia com os pelagianos se insere no contexto mais amplo de consolidação do poder da Igreja e do seu suporte teológico e doutrinário no início do século V d.C. Em segundo lugar, averiguamos na referida obra como Agostinho entendia as categorias de ortodoxia e de heresia e de que maneira ele contribuiu para a construção de uma identidade cristã católica e da diferença pelagiana mediante o discurso. E, por fim, por meio da análise pretendida, buscamos refletir sobre como Agostinho reafirmou o estatuto de heresia do pelagianismo em sua interpretação das atas do concílio de Dióspolis sem retirar dos bispos orientais a autoridade e a legitimidade de seu julgamento ao absolverem Pelágio.

O entendimento dos objetivos desta pesquisa deve ficar mais claro à luz dos documentos, de seu autor e das problemáticas postas em relação ao objeto de estudo. Quanto à fonte histórica que selecionamos como corpus documental, tratamos minuciosamente dela no terceiro capítulo. Quanto ao autor, Agostinho possivelmente dispensa apresentações, de qualquer modo, porém, discorreremos sobre ele sem qualquer pretensão biográfica, limitamo-nos a expô-lo conforme a correlação com a temática geral. Quanto ao problema em torno do qual conduzimos a análise, o apresentaremos a seguir.

**

A opção por estudar Agostinho não foi determinada exclusivamente pela existência do grupo de pesquisa. Podíamos muito bem ter optado por estudar a controvérsia com o enfoque em Pelágio. No entanto, a ínfima disponibilidade de fontes de autoria de Pelágio e a melhor adequação do objeto à área de concentração geral do curso – História social das relações políticas – nos motivaram a focalizar a pesquisa na figura do bispo de Hipona.

Aurelius Augustinus (354 d.C. – 430 d.C.) nasceu em Tagaste, no norte da África, e na província africana foi aclamado bispo em Hipona. É considerado um dos padres da Igreja que mais influenciou o pensamento cristão e a filosofia tardo antiga e medieval. Esse autor e pensador patrístico,³ foi importante não apenas pelo que legou ao cristianismo, à filosofia ou às diversas áreas do conhecimento sobre as quais teve influência, mas também por sua atuação enérgica e decisiva no contexto em que viveu, como cristão, como filósofo e intelectual, como autoridade religiosa e principalmente como um homem em muitos aspectos à frente de seu tempo e em busca da verdade por intermédio da razão (MATTHEWS, 2007, p. 17-19).

Agostinho é bastante conhecido por sua vasta obra teológica. Boa parte dela foi escrita precisamente enquanto ele se preocupou em enfrentar e dismantelar os principais movimentos e ideias heréticos ou cismáticos surgidos no período em que viveu. Além disso, todo o seu esforço intelectual e político, contribuiu para o estabelecimento dos sustentáculos da ortodoxia cristã e para a consolidação dos principais dogmas e doutrinas da Igreja (MARROU, 1957, p. 51).

Mas não sem conflito.

Nossa investigação, então, recobre contexto de conflito, de polêmica: a controvérsia contra o pelagianismo. Porém, debruçamo-nos sobre o desempenho de um personagem específico, Agostinho de Hipona. E a obra submetida à análise, escrita por ele durante esse período, foi *De gestis Pelagii*, ou O processo contra Pelágio – como não

³ Patrística é o termo que designa, de forma genérica, a filosofia cristã nos primeiros séculos logo após o seu surgimento, ou seja, a filosofia dos padres da Igreja. A patrística surge quando o cristianismo se difunde e se consolida como religião de importância social e política, e a Igreja se firma como instituição, formulando-se então a base filosófica da doutrina cristã, especialmente na medida em que esta se opõe ao paganismo e às heresias que ameaçam sua própria unidade interna. Predominam assim os textos apologeticos, em defesa do cristianismo. A patrística representa a síntese da filosofia grega clássica com a religião cristã, tendo seu início com a escola de Alexandria, que revela um pensamento influenciado pelo espiritualismo neoplatônico e pela doutrina ética do estoicismo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 148).

há tradução da obra para o português, tomamos a liberdade de reduzir o nome proposto pelas duas traduções consultadas.

Phillip Schaff (1887) traduziu o título da obra como *A work on the proceedings of Pelagius (Uma obra sobre os procedimentos de Pelágio)*. Schaff reconheceu que no texto Agostinho pretendia constituir um trabalho baseado nos procedimentos contra Pelágio ocorridos no sínodo de Dióspolis, em 415, para a partir deles dar o seu parecer sobre os rumos do julgamento e da polêmica.

Erce Osaba (1952), por sua vez, traduziu o título da obra como *Actas del processo contra Pelagio (Atas do processo contra Pelágio)*. Um título que define muito bem o conteúdo do texto: uma compilação feita por Agostinho das atas do processo realizado contra Pelágio no referido sínodo oriental, ocorrido há aproximadamente dois anos antes. Na obra, o bispo não só expõe as atas, mas também comenta a postura de Pelágio e dos bispos orientais durante todo o processo, promove asserções e argumenta acerca de muitas das posições tomadas pelo monge bretão, desde suas respostas às acusações proferidas até a sentença do sínodo.

Sobre o documento, além das informações que pudemos obter dos próprios tradutores em prefácio ou introdução, encontramos outras referências: Plinval (1943), Bonner (1999) e Squires (2013). Nenhum destes autores, entretanto, promove um exame profundo dessa obra agostiniana. Mas ainda assim, sua contribuição foi importante para a nossa compreensão da fonte e da temática geral.

Plinval, em *Pelágio, seus escritos, sua vida e sua reforma (Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme)* se concentrou em identificar Pelágio por intermédio da perspectiva de Agostinho, isto é, buscou nas palavras do bispo informações sobre o monge, sobre seus ensinamentos e sobre sua postura no decorrer do processo. Bonner se resumiu a apresentar os dados gerais sobre a obra, como contexto de produção, autoria e efeitos para a polêmica; é necessário destacar, no entanto, que este autor acabou limitado pela natureza do compêndio pelo qual abordou o escrito agostiniano, uma vez que escreveu um verbete para uma enciclopédia sobre Agostinho, *Augustine through the ages (Agostinho através dos tempos)*. Squires, por sua vez, em *Reassessing Pelagianism (Repensando o pelagianismo)* apresentou uma descrição breve sobre o contexto de escrita do texto e articulou outros textos posteriores de Agostinho nos quais o bispo se referiu ao conteúdo do *De gestis*.

Em suma, nossa fonte se trata de um livro dividido em 35 capítulos, organizados em duas partes principais: até o capítulo 17, Agostinho declara o objetivo da obra, o contexto dela e apresenta cada uma das sete acusações que o sínodo apresentou contra Pelágio e a respectiva defesa do monge; o bispo de Hipona profere comentários sobre cada momento específico. Do capítulo 18 em diante, Agostinho faz uma recapitulação de pontos do processo que considerou serem importantes apurar, e promove uma espécie de julgamento próprio ao analisar as respostas dadas por Pelágio e compará-las às informações que tinha sobre seu ministério e sobre sua pessoa por meio de outras fontes.

O hiponense conclui que o fato de Pelágio ter sido absolvido no sínodo não significava nem que as ideias que lhe atribuíam, os ensinamentos ditos pelagianos, tinham sido também absolvidas pelos bispos e consideradas ortodoxas, nem que os bispos orientais ao ilibarem Pelágio estavam na verdade coadunando com suas ideias e práticas. Pelo contrário, Agostinho atesta através das atas do concílio que o pelagianismo havia sido claramente condenado, tanto pelos bispos quanto pelo próprio Pelágio. Exatamente por isso é que, na ótica do hiponense, o monge fora inocentado – porque condenou os mesmos ensinamentos de que lhe acusavam pregar.

A obra *De gestis* é desse modo um trabalho de cunho memorial, na medida em que Agostinho através dele recuperou um evento ocorrido anos antes, de cunho processual, já que se trata de registros de um processo de julgamento religioso, de cunho teológico, uma vez que o bispo discorreu e argumentou sobre temas relacionados à fé cristã, e também político, haja vista que por intermédio dele Agostinho tentou delinear suas concepções de heresia e de ortodoxia, procurando estabelecer quem era ortodoxo (ou católico) e o que era a ortodoxia, a verdadeira doutrina, e quem era pelagiano (logo, herege) e o que era o pelagianismo, a doutrina considerada herética.

O propósito do bispo africano era exhibir para seus pares e para os cristãos de modo geral, especialmente aqueles que mais de perto acompanhavam a polêmica, os procedimentos decorridos no sínodo oriental e ao mesmo tempo demonstrar através deles que a absolvição de Pelágio não significava vitória para o pelagianismo ou mesmo aderência dos bispos orientais às doutrinas pelagianas, e sim que Pelágio fora justificado somente porque condenou expressamente todos os ensinamentos considerados heréticos que lhe atribuíam.

Essa obra, produzida em 417, remonta a um período imediatamente anterior à definitiva condenação do pelagianismo e de Pelágio no concílio de Cartago de 418, e

representou uma resposta fundamental e bastante oportuna por parte dos cristãos que condenavam o movimento pelagiano, dentre os quais os bispos africanos formavam frente principal. A absolvição de Pelágio em pelo menos dois sínodos ocorridos no oriente no ano de 415 possibilitou verdadeira guinada nos rumos da controvérsia.

Como o pelagianismo havia sido condenado efetivamente em solo africano e o bispado romano ainda não havia se posicionado de modo seguro sobre a polêmica, a leitura da obra leva-nos a pressupor que um grupo forte de seguidores de Pelágio ou das ideias ditas pelagianas havia ganhado força contra os opositores africanos e também orientais (dentre estes, os partidários de Jerônimo) após a absolvição de Pelágio no concílio de Dióspolis do qual trata nossa fonte.

Ora, Pelágio era amplamente reconhecido como artífice dos ensinamentos que ressaltavam a plena capacidade da natureza humana dotada de livre arbítrio de alcançar a salvação por suas próprias forças. Essa doutrina, que abarcava também outros princípios e práticas, foi considerada heresia, primeiramente na África e depois em outras regiões do império. Se o monge bretão, porém, fora absolvido no concílio dos bispos católicos orientais, quatro possibilidades poderiam ser preconcebidas: ou os bispos conciliares acataram as respostas de Pelágio como boas e se aproximaram assim de uma “fé pelagiana”, ou eles simplesmente não entenderam bem as respostas do monge nem onde nelas residia heresia, ou Pelágio renunciou diante do juízo às suas próprias ideias para que fosse absolvido, ou o monge bretão negou pregar os ensinamentos de que o acusavam, e neste caso não há “pelagianismo”, pois como haver pelagianismo sem Pelágio?

Agostinho ao vislumbrar esse problema trouxe à tona vários outros. E em relação a esse conjunto de possibilidades, explicitamos as problemáticas fundamentais da pesquisa. No período da controvérsia já existiam termos bem delimitados e consolidados acerca do que era considerado ortodoxo e do que era considerado herético a respeito de doutrina e de práticas cristãs? Quando Agostinho analisou os acontecimentos do sínodo de Dióspolis mediante as atas do processo, de que maneira ele articulou seu discurso contra o pelagianismo apesar da absolvição de Pelágio?

O que de fato ocorreu naquele sínodo? A dúvida do bispo de Hipona e de seus partidários na polêmica se estende até nós, no sentido de que na obra perquirida a resposta a essa pergunta está submetida à interpretação de Agostinho a respeito do processo. Houve uma predisposição dos bispos orientais a abraçarem a causa pelagiana, como

fazem transparecer alguns autores? Marrou (1957) sustenta uma posição similar a essa, McCabe (1902), por outro lado, a questiona.

É bastante possível que esse tipo de pensamento tenha se cristalizado dentro da Igreja com base em categorias de diferenciação – fosse já na época do próprio Agostinho, como resultado de disputas internas de poder entre setores eclesiásticos diversos, fosse posteriormente, como imputação de ilegitimidade doutrinal em retrospecto (o cisma com a Igreja oriental em 1054 d.C. poderia representar para o ocidente um oriente já historicamente inclinado à heresia).⁴

Enfim, como o discurso de Agostinho em sua obra *De gestis* se posiciona sobre a controvérsia, sobre o pelagianismo e sobre a absolvição de Pelágio? Essa é a questão central que engloba as anteriores e direciona toda a análise. Não é uma questão fácil de ponderar e nem acerca da qual emitir uma hipótese.

Agostinho se encontrava em posição delicada para aplicar as categorias usuais de ortodoxia e de heresia, no sentido de qualificar ou de desqualificar determinado pensamento e determinada prática. De um lado, havia Pelágio, absolvido no concílio eclesiástico, porém conhecido por propagar doutrinas tidas como escusas e que por isso recebiam seu cognome – pelagianas. De outro, os bispos orientais, que absolveram o monge, mas aparentemente condenaram o pelagianismo, por motivos que foram devidamente elucidados no terceiro capítulo. Uma contradição: como pode o criador da heresia ser absolvido e sua heresia ser condenada. Ou ele de fato não era o artífice da heresia, ou renunciou à sua heresia para não ser condenado por causa ela; ou ainda mentiu em juízo para não ser condenado, ou suas respostas acabaram evidenciando ao ver dos bispos um pensamento não herético, mas ortodoxo.

Exatamente com o intuito de compreender como Agostinho tentou superar essas questões é que nos debruçamos sobre a sua obra portando tais problemáticas. No caso do primeiro problema mais geral, a resposta é ambígua. Embora àquela altura não houvesse um corpo doutrinário e teológico bem estabelecido como ortodoxia abarcado por toda a

⁴ Segundo Loyon (1997, p. 483-484), em 867 e em 1054 eclodiram disputas entre o clero oriental e o ocidental redundando em quebras de unidade. A causa dessas disputas era basicamente política (a pretensão de Roma de representar São Pedro e a autoridade suprema de Cristo), embora tivesse também algo de doutrinária (a natureza da procissão do Espírito Santo). A comunhão entre as duas Igrejas foi restabelecida depois de 867, mas não depois de 1054; as relações entre ocidente e oriente se deterioraram cada vez mais a partir do século XI e desde então se convencionou referir-se à Igreja cristã no ocidente como Igreja Católica Apostólica Romana, sob a autoridade político-religiosa do papa (bispo de Roma) e à Igreja no oriente como Igreja Cristã Ortodoxa, sob a autoridade religiosa do patriarca de Constantinopla e política do imperador bizantino.

Igreja no sentido universal, isto é, católico, – inclusive, Agostinho foi responsável por fundamentar e desenvolver boa parte desse corpo (principalmente por conta de suas obras polêmicas) – havia sim um credo e uma tradição, não obstante as várias tradições locais, fundamentados nos concílios ecumênicos, desde Niceia, e no consenso institucional possibilitado pela atuação das autoridades eclesiásticas das várias Igrejas que predominavam no Império.

A questão é: Agostinho expressa claramente esses termos de delimitação e consolidação de ortodoxia e heresia no documento? Acreditamos de antemão que sim, e nossa hipótese é que ele articulou seu discurso distinguindo pelagianos e católicos. No caso da segunda problemática, mais específica, nossa hipótese é de que através do discurso Agostinho possivelmente empregou uma distinção entre Pelágio e o pelagianismo, a fim de não comprometer a autoridade dos bispos orientais diante da absolvição de Pelágio. Afinal, se o bispo de Hipona incluísse Pelágio em sua atribuída heresia, consequentemente estaria questionando os bispos que inocentaram o monge.

Por fim, a problemática fulcral: como o discurso de Agostinho em sua obra *De gestis* se posiciona sobre a controvérsia, sobre o pelagianismo e sobre a absolvição de Pelágio? Bastante complicada de tentar ser respondida antecipadamente. As duas possibilidades que adiantamos acima ajudam na elaboração de uma hipótese para este problema, uma vez que ele de certo modo engloba os problemas anteriores.

Nesse sentido, nossa hipótese é de que em relação à controvérsia, o posicionamento de Agostinho tenha sido resoluto em manter a decisão da Igreja africana, pois o momento era crucial, a absolvição de Pelágio no sínodo havia dado estímulos para que o movimento ganhasse força. Em relação ao pelagianismo, é certo que mantendo a posição africana de condenar o movimento, o bispo tenha promovido um discurso duro contra o conjunto de ideias e práticas do mesmo – aqui a categoria de diferenciação, ‘heresia’, ‘herético’, ‘hereges’, provavelmente tenha sido mais usada.

Pelágio. Nele reside a grande dúvida. Se pelo discurso Agostinho o condenou, condenou também o sínodo, logo se pôs em enfrentamento com a Igreja oriental, invalidando sua decisão e deslegitimando sua autoridade eclesiástica. Se pelo discurso o absolveu, manteve intacta a autoridade do sínodo, mas fragilizou a posição africana, enquanto ampliou a força e as expectativas do grupo de seguidores de Pelágio. Diante desse problema, preferimos a hipótese de que Agostinho tenha ido ao encontro da decisão dos bispos orientais e também absolvido Pelágio em seu processo particular constante na

obra, pois com o trato político do hiponense e com as qualidades conciliatórias que percebemos através de seus escritos, acreditamos ser difícil que ele diretamente se pusesse em enfrentamento com a Igreja oriental, pondo em risco a própria unidade do que acreditava ser Igreja católica (de *katholikos*, universal).

Diferentemente de como os livros didáticos costumam apresentar os grandes períodos históricos, – dominados em grande medida pela quadripartição histórica clássica de base eurocêntrica (MIRANDA; LUCA, 2004, p. 139-140) ⁵ – nesta pesquisa instigamos diversas problematizações em relação à historiografia. No que concerne ao período histórico ilustrado, trabalhamos com o conceito de Antiguidade tardia.

A partir desse conceito, o qual utilizamos como aporte teórico, conceitual e contextual no decorrer do trabalho, suplantamos aquele ponto de vista tradicional que analisa a desagregação do Império Romano do ocidente como um momento de declínio e de queda, tal como Gibbon (2005) observou no século XVIII. Renunciamos assim à fundamentação do olhar para o passado exclusivamente com base nas rupturas históricas e nos preocupamos em também salientar as continuidades.

Ao assumirmos que nossa pesquisa recobre o período da Antiguidade tardia, nosso olhar deixa de voltar-se exclusivamente para os aspectos de curta duração e volta-se também para os de longa duração histórica ⁶, uma vez que consideramos não um Império em crise e em declínio que assolado pelas “invasões bárbaras” deu origem abruptamente ao mundo medieval. Consideramos, pelo contrário, a existência de um longo e complexo processo histórico a partir do qual duas culturas em conflito (a romana “civilizada” e a germânica “bárbara”) e em negociação propiciaram a formação de um mundo, em parte inteiramente novo, mas ao mesmo tempo, repleto de permanências e principalmente de ressignificações.

⁵ Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea.

⁶ O conceito de longa duração de Braudel (1949), enfatiza a continuidade, a permanência, a estrutura, em detrimento da mudança histórica; as permanências dão sentido aos eventos, e a partir destes a estrutura se rearticula, por meio dos “elementos” já presentes nela, e mudam lentamente, contraditoriamente de forma repetitiva, duradoura, da vida mesma. Esse caráter repetitivo das atividades dos indivíduos e grupos, o que permanece constante durante um longo intervalo de tempo, desloca o olhar do historiador da exceção para o regular, do extraordinário para o cotidiano, dos fatos singulares para os de massa: o homem é descentrado e sofre a temporalidade muito mais do que a produz. Isso não retira do homem sua condição de sujeito, mas submete sua ação às circunstâncias objetivas, estruturais, pelas quais está envolvido e que pode alterar, embora com custo penoso e cujos resultados só são visíveis a longo prazo. O tempo é longo, plural e dividido em três ritmos heterogêneos: estrutural (longa duração), conjuntural (média duração) e acontecimental (curta duração) (REIS, 2000, p. 104-105).

Tendo em vista essa perspectiva, Agostinho deixa de ser para nós um marco de origem ou de fim; passa a ser um marco inteiramente partícipe desse processo: é também por ele que um novo momento histórico é construído, porém ele deixa de ser um agente distante e passa a ser um ente participante, ativo e passivo – ativo na medida em que sua atuação no campo das ideias e das práticas ajudam a delinear movimentos inéditos e fundamentais para o tempo em que vive e passivo porque a cultura e a sociedade das quais faz parte jamais deixam de influenciá-lo e de imprimir-lhe a marca característica de um legítimo indivíduo de seu tempo.

Além do conceito de Antiguidade tardia, outros conceitos teóricos foram fundamentais na confecção deste trabalho. O macroprojeto principal desenvolvido pelo nosso grupo de pesquisa, *Marginalizados e excluídos do mundo tardo antigo e medieval*, tem como objeto de estudo as minorias, os excluídos e os marginalizados no ocidente tardo antigo e medieval, isto é, os grupos sem voz ou sem poder para fazer valer suas posições ou ainda tendo seu poder suprimido quando em conflito com o poder instituído, oficial e dominante.

Poder este predominantemente atrelado à Igreja devido ao contexto histórico em que as pesquisas estão situadas: o estudo dos derrotados, aqueles fora da comunhão com a autoproclamada verdadeira igreja, dos considerados desviantes ou tendo que permanecer submetidos ao total controle das autoridades instituídas, relegados à condição de desviantes – pagãos, hereges, cismáticos, judeus, muçulmanos, mulheres, leprosos, bruxos e bruxas etc.

Nosso trabalho está localizado no subgrupo de pesquisa voltado para as polêmicas de Agostinho, nas quais o bispo se orienta como defensor da ortodoxia em contraposição àqueles que diferencia como hereges. Nesse subgrupo, inclusive, outros colegas perscrutaram o âmbito das grandes polêmicas envolvendo o bispo de Hipona: contra os pagãos,⁷ contra os maniqueus,⁸ contra os donatistas.⁹

No entanto, é imprescindível ressaltar que tais categorias (ortodoxia e hereges) manejadas por Agostinho em seus escritos não devem ser vistas como posições inatas, mas sim como construções, como ideias desenvolvidas por meio do discurso e do

⁷ COELHO, Fabiano de Souza. Religião, Identidade e Estigmatização: Agostinho e os pagãos na obra *De Civitate Dei*, 2011.

⁸ CORREIA, Joana Paula P. O discurso antimaniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã, 2014.

⁹ GONÇALVES, José Mário. Religião e violência na África romana - Agostinho e os donatistas, 2009.

enfrentamento – da polêmica. E nessa função, os estudos de identidade e de diferença empreendidos por Woodward e Silva (2000) e Jodelet (1998) proporcionaram o suporte teórico mais adequado para que a pesquisa tivesse um recorte temático mais apropriado e objetos específicos ao âmbito histórico.

Por meio desses conceitos entendemos que a constituição de uma identidade (ortodoxia, católico, verdade) não apenas depende de uma diferença correspondente (heresia, herege, erro) como o estabelecimento de ambos decorre das relações de poder, do conflito, do embate, da disputa pela representação de quem é o portador da verdade (portanto, ortodoxo ou verdadeiro católico) e quem não é (logo, herege). Daqui utilizamos outro conceito articulador, o de representações e práticas sociais, de Chartier (2002).

Dentro desse jogo político e social de poder, os vitoriosos assumem para si a posição de identidade – o eu. Os derrotados, por outro lado, são submetidos às posições expressas pelos vencedores, marcadas pela diferença – o outro. Para além de um embate de representações, o conflito recai no âmbito das práticas. No domínio do discurso, assumimos que tais relações se manifestam por intermédio de oposições como ortodoxia x heresia, ortodoxo x herege, católico x pelagiano, verdadeira fé x erro, consequentemente procuramos compreender melhor os conceitos de heresia e de ortodoxia através dos estudos de Kochakwicz (1987).

Apesar de serem conceitos emprestados das ciências sociais e da psicologia social, quando devidamente instrumentalizados junto às fontes, se tornam importantes mecanismos para a compreensão histórica.¹⁰ Compreender o outro, não a partir do nosso próprio ponto de vista e do nosso próprio entendimento do mundo, e sim também a partir de como o outro concebe o mundo e a si mesmo, é um dispositivo de aprendizado tão profundo que ultrapassa o campo da pesquisa. Mais que entender o passado, ele nos ajuda a perceber mesmo o presente, o mundo que nos cerca, aqui e agora.

Compreender que as identidades que possuímos e as representações e práticas, sociais e culturais, delas provenientes são construídas historicamente e que elas de modo algum são estáticas ou independentes nos auxilia no entendimento do nosso próprio universo e, na medida em que o mundo é constituído por intermédio das relações, a nossa identidade depende da identidade do outro. O modo como nos vemos depende do modo como vemos o outro e de como o outro nos vê.

¹⁰ Para Droysen (2009, p. 38) “[...] a essência do método histórico é compreender ao pesquisar”.

Nossa pretensão não foi estudar o pelagianismo por meio do que os pelagianos afirmavam sobre si, sobre sua fé e sobre suas ideias e práticas. Ou seja, não se tratou de um estudo da alteridade através de como ela mesma se identificava e se definia. Pelo contrário, pretendemos estudar como Agostinho via e tratava o pelagianismo, sendo assim, no momento em que nos debruçamos sobre os escritos de Agostinho, representante direto do grupo que tão fortemente se pôs a combater os pelagianos, tínhamos pleno conhecimento de que tudo que a fonte nos revelou sobre esse objeto perpassava incondicionalmente o crivo da diferença.

Destarte, a proposta desta pesquisa foi analisar o discurso de Agostinho. Para a partir do discurso constante no documento tentar responder às problemáticas.

O método da análise de discurso empregado se baseou na proposta metodológica de Orlandi (2009), segundo a qual analisar o discurso é identificar na enunciação do autor o seu contexto histórico-social, seu lugar na comunidade onde está inserido e da qual participa e as relações de poder ali envolvidas, é identificar no autor a ideologia que o interpela de indivíduo a sujeito (e o conceito de ideologia foi devidamente apurado), que o move a perceber a sua própria identidade em oposição ao que é diferente dele (o que eu sou e o que não sou; o que não sou o outro é), é identificar as formações discursivas e o interdiscurso (memória) presentes no discurso do autor e dos quais ele se apropria e pelos quais ressignifica certas práticas, exercício além do domínio da língua.

A análise do discurso nos permitiu examinar o objeto de estudo mantendo o suporte teórico disposto e salientando a abordagem histórica, já que essa metodologia preconiza o recorte feito pelo pesquisador tendo por base as categorias e conceitos teóricos previamente postos para o auxílio do estudo e ao mesmo tempo prioriza o contexto histórico e as condições de produção (conjuntura) nos quais autor, texto, sujeito, interlocutor, objeto, estão envolvidos.

Com o desígnio de contemplar no decorrer do texto de forma mais bem organizada e precisa todos esses aspectos minimamente ilustrados, cindimos a dissertação em três capítulos, dos quais o terceiro, e maior, comportou a análise da nossa fonte histórica propriamente dita. A recorrência a ela, contudo, já se iniciou de fato no segundo capítulo. No primeiro capítulo da dissertação, abordamos a temática geral do nosso estudo,

iniciamos o percurso em torno dos níveis do recorte que mencionamos no início da introdução e esclarecemos os conceitos teóricos utilizados. Para tanto, organizamos o capítulo dividindo-o em três subcapítulos.

No primeiro apresentamos para o leitor o percurso histórico que realizamos no intuito de conhecer mais a fundo o tema do trabalho, ou seja, a controvérsia com os pelagianos. Partimos de referências diversas, desde biografias sobre Agostinho e sobre Pelágio, até trabalhos mais específicos sobre o assunto. Nossa incursão, entretanto, não se limitou a exibir obras e autores, permitimo-nos também nos posicionarmos criticamente em relação a essas obras, tanto do ponto de vista do conteúdo e da área do conhecimento delas, quanto das problemáticas nelas estabelecidas. O objetivo dessa parte do capítulo dispensada à literatura sobre o tema foi apresentar para o leitor a importância desses estudos e mesmo suas limitações. Também promovemos em alguma medida relações com o objeto e as problemáticas dispostas nesta pesquisa, do ponto de vista historiográfico.

No segundo subcapítulo, concentramo-nos em desenvolver devidamente os conceitos já mencionados, de Antiguidade tardia, de práticas e de representações, e das relações de poder envolvendo esses termos. Além de situarmos nosso recorte historicamente, através da problematização do conceito de Antiguidade tardia, iniciamos o percurso de análise histórica nos diversos níveis já explicitados anteriormente, indo do âmbito mais amplo ao mais específico (do macro ao micro). Dessa forma, abordamos brevemente as transformações históricas ocorridas no Império Romano, na sociedade cristã e na Igreja durante os séculos IV e V, dando destaque para a recém oficialização do cristianismo e da institucionalização da Igreja, e da expansão do movimento monástico.

Finalmente, no terceiro subcapítulo, atemo-nos a esclarecer a articulação proposta entre os conceitos de identidade e de diferença e de ortodoxia e de heresia. Após desenvolver esses conceitos e possibilitar melhor compreensão de sua disposição nesta pesquisa, situamos os modos a partir dos quais sua aplicação ocorreu no corpus documental, seja no interior do discurso, seja pela mediação das representações.

No segundo capítulo da dissertação, prosseguimos com o recorte temático, desta vez em eixo específico, tratando densamente do movimento pelagiano. O propósito desta parte não foi aprofundar o estudo sobre Pelágio ou sobre o pelagianismo, embora estejam inclusos na subdivisão. O propósito foi apresentar ao leitor um conteúdo pouco abordado pelos autores, e, portanto, pouco conhecido em suas nuances mais peculiares, para

finalmente alcançarmos o núcleo temático do capítulo, no terceiro e último subcapítulo, que tratou especificamente do contexto histórico da controvérsia.

Assim como no capítulo um, o capítulo dois também foi fragmentado em três partes. Na primeira, discutiremos sobre Pelágio, sua historicidade e sua trajetória, tendo como aporte as escassas informações e referências que nos chegaram sobre ele, e como elas o apresentam. Nesse sentido, como procedemos esse trajeto por meio de documentos históricos, a crítica documental alicerçada nos conceitos teóricos desenvolvidos se fez fundamental.

No segundo subcapítulo, realizamos o mesmo exercício que no primeiro, porém em torno do movimento pelagiano. Para apurar maior conhecimento histórico acerca de seus ensinamentos, práticas e integrantes, também recorreremos aos documentos. Por fim, no terceiro e último subcapítulo, explanamos sobre os acontecimentos mais relevantes acerca da controvérsia, – tendo em conta que nossa temática abarcou apenas o segundo período do movimento pelagiano, de 411 a 418 – sobre seus desdobramentos e imbricações em termos políticos e sociais, tanto no que concerne à Igreja e ao cristianismo, quanto no que concerne ao Estado romano.

Realizado esse exercício, no capítulo três da dissertação, em conclusão, pudemos adentrar o recorte mais específico possível em torno do nosso objeto: partimos para a análise documental propriamente dita. Suficientemente postas as principais ideias sobre o tema central do estudo, feito o devido estreitamento do recorte temático e promovida a adequada contextualização histórica dos problemas, dedicamos o último capítulo à fonte. Desse modo, o mesmo também foi dividido em três partes. Na primeira aclaramos a metodologia utilizada, assinalando os autores principais a ela relacionados, os métodos, os conceitos e as práticas de trabalho a ela competentes. Dedicamos todo o primeiro subcapítulo à exposição do método da análise de discurso para que o leitor possa acompanhar aceitavelmente a nossa incursão pelo texto do documento.

No segundo subcapítulo, iniciamos a incursão pela fonte, todavia, com a função de compreendê-la historicamente. Por meio do próprio texto do documento, extraímos pungente conjunto de informações referentes ao autor, ao contexto de produção, aos objetivos, às expectativas do público-alvo, aos objetos submetidos à polêmica etc. Em síntese, a análise inicial da fonte contribuiu consideravelmente para a reflexão sobre as problemáticas.

O último subcapítulo da dissertação, bem mais extenso que os demais, serviu para que desenvolvêssemos de fato o processo analítico inicialmente proposto, com a finalidade de conhecer a fonte mais minuciosamente e também de aplicar de maneira sistemática e precisa o aparato metodológico e teórico-conceitual que preparamos no decorrer do trabalho sobre o texto apropriadamente selecionado. Apesar de já utilizarmos o método da análise de discurso durante todas as exposições de documentos, não somente no capítulo três, nessa etapa é que executamos toda a tarefa apoiados na solução das problemáticas inicialmente postas. Sobre as quais voltamos a tratar em seguida, nas considerações finais.

1. A CONTROVÉRSIA COM OS PELAGIANOS: REFLEXÕES TEÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS

Antes de nos debruçarmos sobre os documentos, apresentamos a literatura norteadora desta dissertação, o conjunto de algumas das principais referências que de alguma maneira abordam o tema deste trabalho ou perpassam por ele, seja investigando a controvérsia e seu contexto histórico, seja tratando de elementos e aspectos concernentes ao mesmo.

Selecionamos essas obras conforme a orientação das problemáticas previamente postas e conforme a pertinência do enfoque proposto e apresentamo-las neste capítulo por meio de um posicionamento crítico e da busca do caráter predominantemente histórico. A crítica a essas obras e autores, no entanto, diz respeito à abordagem que fazem da temática aventada nesta dissertação. De maneira alguma ignoramos o valor desses textos, os quais, sem dúvida alguma, foram fundamentais para a confecção deste trabalho e o são para qualquer pesquisa que se empreenda nesse campo de estudo.

A busca pelo caráter predominantemente histórico se faz necessária porque boa parte dessas obras ou não foram produzidas por historiadores ou não foram delineadas a partir de métodos de análise e de estabelecimento de problemas balizadores propriamente históricos, haja vista que são trabalhos voltados para as áreas da filosofia ou da teologia. O proveito obtido na prospecção dessas obras, contudo, foi enorme e essencial para a realização desta investigação.

Além do breve apanhado historiográfico procedido no primeiro subcapítulo, pretendemos ainda neste capítulo desenvolver todos os conceitos teóricos apresentados na introdução, indispensáveis para a devida compreensão do nosso recorte e do nosso exercício de análise documental. Dessa forma, no segundo subcapítulo tratamos dos conceitos de práticas, de representações e de poder no contexto histórico aqui elencado, inserido no período denominado Antiguidade tardia, ao mesmo tempo em que também discutimos sobre esse conceito histórico em particular.

O objetivo dessa organização de escrita é aproximar o leitor das concepções e dos dispositivos de análise que foram imprescindíveis nos procedimentos de exame da fonte e que, estando bastante presentes no texto, também se fazem cruciais para o adequado entendimento da exposição, logo desde o início do trabalho. Ao mesmo tempo em que

desdobramos esses elementos, justificamos nossa escolha por tais conceitos e explanamos sobre sua relevância e importância para a constituição deste estudo.

Por fim, no terceiro subcapítulo expomos o aporte teórico basilar da linha de pesquisa à qual este trabalho está submetido e pela qual toda a construção analítica e histórica foi possível – os conceitos de identidade e de diferença. Nesse sentido, explicitamos como tal abordagem está atrelada ao contexto histórico em questão, como tais paradigmas podem ser percebidos nos documentos examinados e como podemos articulá-los com o período em recorte, tendo como referência a controvérsia e as definições de ortodoxia e de heresia constituídas em função das relações de poder ali envolvidas, expressas sob a forma de discurso.

1.1. A controvérsia com os pelagianos e a historiografia

Contra os pelagianos também, novos hereges de nosso tempo e **debatedores habilidosos**, que escreveram com uma arte ainda mais **sutil** e **nociva**, e falaram a qualquer hora que pudessem, em público e nas casas – contra esses ele trabalhou por quase dez anos, escrevendo e publicando muitos livros e frequentemente discutindo na igreja com as pessoas sobre esse erro (POSSÍDIO, XVIII, grifo nosso).

Assim, a primeira grande biografia de Agostinho nos apresenta a controvérsia com os pelagianos. Possídio, bispo de Calama, publicou a obra *Vita Sancti Augustini* (*Vida de Santo Agostinho*) cerca de dez anos após a morte do bispo de Hipona, seu mentor espiritual, companheiro de sacerdócio, e considerado santo.¹¹

Já no primeiro texto que trata especificamente da vida de Agostinho, notamos que no único capítulo reservado para a controvérsia, os pelagianos são mostrados como “debatedores habilidosos”, os quais demandaram do bispo de Hipona dez anos de sua vida de intenso trabalho de escrita e de publicação de livros, além de profusas discussões no ambiente paroquial e comunitário.

Possídio escreveu sua obra máxima dedicada e referida a Agostinho em um momento no qual o movimento pelagiano ainda estava sendo combatido. Por isso ele os

¹¹ Embora fosse considerado santo pela devoção popular, principalmente no norte de África onde o culto aos líderes eclesiais era bastante difundido, Agostinho só foi oficialmente canonizado em 1292 pelo papa Bonifácio VIII, ocasião em que também foi reconhecido como Doutor da Igreja.

define como “novos hereges de nosso tempo”. Como os pelagianos já haviam sido condenados em concílios, inclusive no de Éfeso, em 431, o autor determinou o pensamento pelagiano como erro e acusou os pelagianos de escreverem “com uma arte ainda mais sutil e nociva” e de serem verdadeiros prosélitos da causa, divulgando seus ensinamentos tanto em público quanto nos lares.

Por isso o autor se refere ao bispo de Hipona no decorrer do capítulo como “homem memorável”, “honroso”, “solícito e vigilante”, uma vez que foi o escritor da Igreja que mais esforço despendeu em combater os pelagianos. E a seu ver, o êxito da Igreja no combate a essa heresia deveu-se justamente à participação ativa do hiponense na polêmica.

Segundo Marcos (2016, p. 210), Possídio, ao ser responsável por compilar a primeira biografia de Agostinho, das muitas que seriam produzidas a partir de então, fossem de cunho religioso, fossem de cunho acadêmico, empossou o hiponense como árbitro indiscutível da doutrina católica e cujo magistério foi pautado nas controvérsias que participou e que venceu. Assim como em muitas biografias, essa nos ensina mais sobre as preocupações do biógrafo do que sobre a vida do biografado. E neste caso, Marcos identifica em Possídio uma intenção apologética: defender a reputação de Agostinho ante às críticas recebidas nas Igrejas do ocidente, sobretudo em Itália e África, onde muitos não compartilhavam suas opiniões teológicas e seus métodos para impor o catolicismo, em particular na questão pelagiana.

Desde o século V, a começar com Possídio de Calama, até o tempo presente, a historiografia que estudou a vida e a obra de Agostinho foi praticamente unânime em apontar a polêmica com os pelagianos como um dos mais difíceis desafios da trajetória religiosa e intelectual do bispo. Primeiramente porque demandou um esforço muito acima do que ele havia despendido em toda a sua carreira eclesiástica: Agostinho enfrentou e desmantelou uma diversidade de heresias e ideias contrárias à fé cristã durante sua vida como sacerdote, entretanto, pela primeira vez se deparou com adversários de mesmo calibre intelectual que o seu (BROWN, 2005, p. 430).

Por outro lado, além de ter que dialogar com pensadores à sua altura, e muito distintos dos que tivera que combater anteriormente, o fez já ao fim de sua vida, já estando em sua velhice. Mesmo possuindo uma maturidade que talvez não dispusesse durante toda a sua vida e portando uma genialidade retórica e discursiva presentes em poucos dos

padres da Igreja, já não encontrava àquela altura a mesma energia e vigor para confrontar tão argutos opositores em tão problemática questão (MARROU, 1957, p. 56).

Ainda assim, o bispo de Hipona conseguiu, de certa forma, refrear o avanço do movimento pelagiano e, ao mesmo tempo, apresentar o suporte teológico para que mesmo após sua morte a Igreja pudesse impugnar o pelagianismo e o semipelagianismo – duas correntes doutrinárias que a Igreja cristã teve dificuldades em aplacar no século V (O'GRADY, 1994, p. 134).

Mas será que Agostinho naquele momento representava uma identidade ortodoxa do cristianismo bem definida e consolidada? Será que os setores da Igreja estavam organizados em torno do poder de modo que a delimitação da heresia estivesse bem estabelecida? Ou será que as relações de poder tanto no nível institucional eclesiástico quanto no nível teológico doutrinário encontravam-se dispersas na ocasião da controvérsia de tal modo que o jogo de discursos é que as foram conformando em termos políticos e religiosos?

Essas indagações é que orientaram a nossa apreciação das obras historiográficas consultadas. Nossa finalidade, porém, não foi promover um apanhado vasto e profundo sobre a biografia de Agostinho. Pelo contrário, procuramos realizar uma leitura crítica de trabalhos dos mais diversos sobre o tema a fim de perceber de que modo seus autores abordaram a controvérsia pelagiana. Quais aspectos e campos do conhecimento foram privilegiados, quais problemáticas orientaram a análise e se tais correspondiam de alguma forma com aquelas postas neste trabalho e como os elementos históricos foram desenvolvidos por esses autores.

Para tanto, nos servimos tanto de biografias de Agostinho, desde as mais clássicas para o estudo deste autor até os compêndios mais recentes, quanto de trabalhos temáticos que se propunham tratar da controvérsia com os pelagianos. Também fizemos uso de algumas biografias de Pelágio, trabalhos estes mais escassos e difíceis de serem encontrados.

*

Na obra *Santo Agostinho e o agostinismo*, o historiador Henri-Irénée Marrou chama a atenção para o fato de que o combate ao pelagianismo contribuiu para Agostinho “ter passado à posteridade, principalmente como teólogo do pecado original, da predestinação, da graça e como moralista da concupiscência e da miséria do homem

abandonado às próprias forças” (MARROU, 1957, p. 55). Porque foi exatamente nesse período que ele elaborou as principais ideias e escritos acerca de todos esses temas, tão fundamentais para a consolidação futura do arcabouço doutrinário que a Igreja definiu como ortodoxo.

Marrou, contudo, ao se debruçar sobre o posicionamento de Agostinho durante a controvérsia com os pelagianos realiza uma abordagem histórica muito atrelada à contribuição que as ideias desenvolvidas naquele momento pelo bispo propiciaram à formação institucional e política da Igreja. É uma abordagem ainda circunscrita ao âmbito político e religioso. O autor dá ênfase às questões filosófico-teológicas engendradas no período, porém, sempre articuladas ao poder da Igreja e à sua influência na conformação do pensamento e das representações que, já em dissociação e passando por graves transformações, se tornariam predominantes no período medieval.

Se por um lado, Marrou se preocupa em analisar o pensamento de Agostinho levando em conta sua importância para o contexto histórico no qual estava inserido e do qual foi peremptório participante, por outro, Étienne Gilson promove o mesmo percurso sobre o pensamento agostiniano, porém levando em conta sua importância para o contexto filosófico da Igreja e do ocidente de maneira geral. Em sua obra *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, o autor atesta a importância da articulação entre as ideias do bispo e o momento em que estavam sendo produzidas, e constata que o período da controvérsia com os pelagianos foi exatamente aquele no qual Agostinho melhor tratou dos temas da graça e da liberdade cristãs:

Não há problema da graça e do livre arbítrio em santo Agostinho, mas um problema da graça e da liberdade. [...] Para compreender exatamente sua natureza, convém se reportar à doutrina de Pelágio que, sem ser a causa da doutrina agostiniana da graça, dá ocasião para a maioria das exposições que Agostinho nos ofereceu (GILSON, 2006, p. 299).

Por meio dos trabalhos de Gilson, portanto, nos é possível entender melhor os ensinamentos e práticas religiosas, as questões doutrinárias e os desdobramentos filosóficos e teológicos acerca da fé cristã que envolviam toda a controvérsia. Podemos entender também o posicionamento de Agostinho, a sua crítica ao pensamento pelagiano, na medida em que também nos é possível conhecer melhor o próprio pensamento pelagiano, – já que fragmentos essenciais e bastante emblemáticos se encontram inclusos no texto agostiniano – e o quanto dos escritos do bispo no combate ao movimento

pelagiano foi absorvido pela Igreja como ortodoxia e como discurso opositor de dissidências.

Contudo, como filósofo, Gilson se preocupa evidentemente em limitar suas reflexões ao âmbito da filosofia, e em parte da teologia. Não há, dessa forma, maiores contribuições no que tange às problemáticas propriamente históricas. E ao restringir a análise simplesmente às interposições filosóficas, sem considerar os jogos discursivos e de poder nelas entremeados, esse autor deixa transparecer que a vitória de Agostinho no campo do pensamento se deu por implicações intelectuais e pelo desempenho na formulação das ideias durante a polêmica. Não leva em conta a multiplicidade de outros fatores, externos à doutrina, que se encontravam em disputa naquele momento e que tiveram muito maior impacto sobre a controvérsia.

E essa postura do autor nada tem a ver com o campo do conhecimento do qual participa, haja vista que outro filósofo, Marcos Roberto Nunes Costa, perfaz um recorte panorâmico mais extenso e cogitando outros aspectos para além do pensamento. Em sua obra que trata especificamente de Agostinho e da polêmica contra os maniqueus,¹² esse autor trata de uma problemática mais ampla e que incide não só no campo filosófico, mas também nos campos da existência humana, das dissidências no interior do cristianismo devido às variadas representações de mundo e da influência de tradições orientais entre os grupos cristãos, da ontologia de princípios opostos, da ética – enfim, Costa trata do problema do mal.

O autor vai ainda mais além e afirma que a polêmica antipelagiana foi, na verdade, a última fase de um longo processo pelo qual Agostinho se propôs a solucionar esse problema, iniciado desde quando começou a escrever *De libero arbitrio* (*O livre arbítrio*), engajado em refutar o pensamento maniqueísta (COSTA, 2002, p. 352).

¹² Os maniqueístas, uma seita cristã que prosperou na época, ofereceram pelo menos uma resposta razoavelmente clara para o problema do mal. De acordo com o maniqueísmo, existe um princípio cósmico de trevas, assim como um princípio da luz. O que experimentamos em nossas vidas é fruto da guerra entre o reino da luz e o reino das trevas. Agostinho mesmo fora maniqueu durante nove anos de sua juventude (MATTHEWS, 2005, p. 107). O dualismo metafísico constituía o eixo do sistema maniqueu, e ele pareceu a Agostinho, durante muito tempo, a única solução possível para o problema do mal (COSTA, 2002, p. 14). Na perspectiva de Correia (2014, p. 52), mesmo sendo uma religião sincrética que congregava elementos tanto cristãos quanto budistas, zoroastristas e gnosticismo, o maniqueísmo no ocidente, buscando expandir o número de adeptos e burlar os editos que o perseguiam, aproximou-se mais do cristianismo, utilizando o nome de Cristo. Dessa forma, apesar de ser uma religião independente, com características, cânon e profeta próprio, sua exaltação, principalmente, do nome de Cristo o levou a ser combatido pela igreja católica como heresia. Se inicialmente a expansão da religião de Mani para o ocidente não foi bem aceita, sendo combatida pelo Império como uma religião persa, a partir da oficialização do cristianismo em Roma, o maniqueísmo passou a ser condenado como heresia até mesmo pelas leis imperiais.

Em um primeiro momento, ao colocar o pecado como causa do mal no homem, Agostinho apresenta o mal como culpa (*malum culpae*). Posteriormente, o mal também é apresentado como efeito ou pena imposta aos descendentes de Adão (toda a humanidade) em razão do pecado original (*malum poenae*).¹³

Para Costa (2002, p. 349):

Ao introduzir a noção de pecado original no último livro do Sobre o livre arbítrio, Agostinho atingiria a última etapa de sua solução definitiva ao problema do mal, isto é, responderia a última das perguntas que o caso envolve, a saber: “*Cur malum?*” – “Por que fazemos o mal?”, complementando, assim, as duas precedentes: “*Quid sit malum?*” e “*Unde malum?*”, ou passando de uma explicação ontológico-estético-filosófico-natural e ontológico-ético-moral-filosófico-religiosa, respectivamente, a uma solução puramente ontológico-ético-moral-teológica [...].

Por isso o mesmo autor destaca a importância desse último momento em que o já bispo de Hipona passou a polemizar contra os pelagianos. Após meditar sobre “o que é o mal?” (*quid sit malum?*) e sobre “de onde vem o mal?” (*unde malum?*), foi exatamente enquanto combatia o pelagianismo que Agostinho pôde finalmente se debruçar sobre “por que fazemos o mal?”.

Ao mesmo tempo em que introduziu o conceito teológico de pecado original na doutrina cristã, finalizou a polêmica com os maniqueus e “tocava num ponto que seria motivo de mais uma grande polêmica envolvendo o problema do mal. Desta vez, não mais seria com os maniqueus, mas com os pelagianos, uma heresia dentro da Igreja que questionava profundamente o conceito de pecado original e suas consequências” (2002, p. 351).

Esse autor, por sua vez, abarca em sua tese uma multiplicidade de aspectos que ultrapassa o campo das ideias. No entanto, em toda a sua argumentação, ele elucida a controvérsia com os pelagianos de maneira muito pontual, apenas como desfecho de um percurso mais vasto promovido por Agostinho. Ou seja, além de desconsiderar outras temáticas constantes na controvérsia, Costa também não explana sobre as peculiaridades

¹³ O pensamento de que o pecado de Adão pudesse ter maculado, de alguma maneira, toda a humanidade, segue uma longa trajetória que vai desde Paulo de Tarso (c. 5-67), passando por Irineu de Lyon (c. 130-202), Tertuliano (c. 160-220), Cipriano de Cartago (?-258), Ambrósio de Milão (340-397), até finalmente Agostinho o consolidar como doutrina do pecado original, conformando-lhe o sentido que assumiria, a partir de então, na teologia cristã (FERGUSON; WRIGHT; PACKER, 2009, p. 781-782).

desse momento, das diversas relações de poder ali presentes e que se interpunham mesmo sobre a elaboração dos escritos dos envolvidos na polêmica.

Gareth B. Matthews, por exemplo, é um filósofo que mesmo circunscrevendo sua investigação ao âmbito filosófico, não se exime da tarefa de apresentar o pensamento agostiniano a partir da conjuntura na qual ele se expressa. E em sua obra a respeito da filosofia de Agostinho, ele expõe a controvérsia com os pelagianos sob os seguintes termos: “Agostinho devotou intensa energia e esforços para desacreditar o que é chamado de ‘heresia pelagiana’. De fato, foi Agostinho, mais do que qualquer outro, quem definiu o pelagianismo como heresia” (2005, p. 73).

Embora Matthews seja um autor mais atrelado à análise da contribuição de Agostinho para a filosofia e à compreensão das categorias desenvolvidas através de seu pensamento, ele não deixa de dar importância aos aspectos conjunturais e históricos bastante influentes e com certeza atrelados ao próprio modo de filosofar do bispo de Hipona. Nesse sentido, ele destaca que o pelagianismo foi definido como heresia justamente em razão do esforço de Agostinho em desacreditar o movimento pelagiano como tal, e que isso está presente na sua filosofia.

Matthews, por outro lado, não deixa de ressaltar a importância histórica do bispo de Hipona para o pensamento ocidental. Para ele, Agostinho não foi um filósofo helenístico, apesar de ter sido influenciado pelas principais escolas da filosofia helenística, como ceticismo, estoicismo e neoplatonismo. Foi, aliás, “o primeiro filósofo cristão importante. E também o primeiro filósofo cristão medieval, embora o seu período de vida não pertença ao que, sob muitos e diversos aspectos, é geralmente designado como Idade Média” (2005, p. 7).

De acordo com Matthews, a forma como Agostinho se afasta da filosofia antiga é tão importante quanto o modo como ele recorre à tradição clássica que herdou. De outra parte, há características de sua obra em que ele se mostra claramente um homem de seu tempo e lugar, embora haja outras segundo as quais ele não pertence, em absoluto, a seu tempo e lugar (MATTHEWS, 2005, p. 8). O autor, no entanto, consegue equilibrar a reverência que tem por Agostinho e pelo seu arcabouço filosófico, dada a relevância que teve para a construção da filosofia ocidental, com a postura crítica que o leva a perceber de que forma a posição de poder que ocupava como bispo e o contexto polêmico ao qual estava vinculado interferiam diretamente em seus escritos e em suas concepções.

O historiador Peter Robert Lamont Brown em sua biografia sobre Agostinho ratifica a dificuldade e a importância dessa controvérsia tanto para a consolidação do pensamento agostiniano acerca das questões envolvidas quanto para a definição dos rumos futuros do cristianismo. Nesse sentido, ele afirma que o “pelagianismo havia apelado para um tema universal: a necessidade de o indivíduo se definir e sentir-se à vontade para criar seus próprios valores, em meio a uma vida societária convencional e de segunda classe” (2005, p. 430).

Além da perspectiva interior dos indivíduos, Brown assinala outro importante fator que permite entender o destaque atingido pelas ideias pelagianas na sociedade romana de inícios do século V e, concomitantemente, a consequente notoriedade da intervenção de Agostinho na controvérsia (2005, p. 431):

Os homens que liam os textos pelagianos haviam acabado de assistir a uma série de acontecimentos que tinham abalado a confiança de toda uma classe: expurgos brutais, a ruína de famílias inteiras, assombrosos assassinatos políticos e, mais tarde, os horrores de uma invasão bárbara. Mas, enquanto alguns eram impelidos para o retraimento por essas catástrofes, os pelagianos pareciam determinados a se voltar para fora, a reformar toda a Igreja cristã. Este foi o aspecto mais notável de seu movimento: o estreito fluxo de perfeccionismo que empurrara os nobres seguidores de Jerônimo para Belém, levara Paulino para Nola e Agostinho, de Milão, para uma vida de pobreza na África, de repente voltou-se para fora nos escritos pelagianos, de modo a abarcar toda a Igreja cristã [...]. Pelágio queria que todos os cristãos fossem monges.

Por essa razão, para Brown, “a vitória de Agostinho sobre Pelágio foi também uma vitória da média de bons católicos leigos do Baixo Império Romano sobre um ideal austero e reformista” (2005, p. 432). Logo, para este autor, se de um lado Pelágio era o moralista severo que pretendia “que todos os cristãos fossem monges”, de outro Agostinho parecia ter uma visão mais próxima da realidade social romana: com “média de bons católicos leigos”, o autor se refere aos cristãos que não compunham o efetivo de cargos eclesiásticos, mas que ainda assim se preocupavam em observar as instruções da Igreja e os mandamentos divinos, mesmo não o fazendo com rigor ascético, mas com sinceridade e submetidos à autoridade dos bispos.

Dessa forma, o historiador sintetiza a diferença entre Agostinho e Pelágio como uma ramificação das questões mais abstratas da liberdade e da responsabilidade para o papel efetivo do indivíduo na sociedade romana na passagem do século (2005, p. 435-436):

A diferença fundamental entre os dois homens, todavia, encontra-se em duas concepções radicalmente diferentes da relação entre o homem e Deus. E ela foi sucintamente resumida na escolha de linguagem feita por ambos. [...] Agostinho era fascinado pelos bebês: a extensão do desamparo encontrado neles o impressionara mais e mais, [...] ele não havia hesitado em assemelhar sua relação com Deus à do bebê com o seio materno, profundamente dependente e intimamente implicado em tudo que poderia provir, de bom e de ruim, dessa fonte única de vida.

O pelagiano, em contraste, desdenhava os bebês [...]. Ser “filho” era tornar-se uma pessoa inteiramente distinta, não mais dependente do pai, porém capaz de seguir por conta própria as boas ações ordenadas por ele. O pelagiano era *emancipatus a deo* – uma imagem brilhante, extraída da linguagem do direito romano de família [...]. Tinham sido “emancipados” [...] e podiam enfim lançar-se ao mundo como indivíduos maduros e livres [...].

Brown, entretanto, ao enfatizar as implicações sociais e práticas da fé e sua articulação com a sociedade romana acaba relegando a um segundo plano elementos que foram fundamentais no decorrer da controvérsia. A sua exposição sobre o pelagianismo denota que Pelágio e Agostinho já se encontravam em lados opostos durante a polêmica e que o bispo de Hipona desde o início representava o grupo predominante que tinha como tarefa expurgar do meio dos cristãos o que parecia ser uma heresia clara e bem definida.

Em sua biografia sobre Agostinho, o autor dedica um capítulo inteiro para ilustrar a polêmica. Obviamente a sintetização dos eventos impede um aprofundamento sobre o tema. De toda forma, as disputas de poder no próprio corpo institucional da Igreja e a dificuldade em delimitar o campo da heresia no caso do movimento pelagiano ficam excluídos do texto de Brown. Aliás, isso é ainda mais marcante se levarmos em conta que o autor se preocupa em destacar esses mesmos pontos ao abordar outras questões referentes à trajetória do bispo, inclusive em relação a outras controvérsias.

Lenka Karfíková é uma autora que possui um trabalho não biográfico e relativamente recente sobre o tema, e que concilia muito bem a apresentação de uma leitura ampla sobre a relação histórica e filosófica entre Agostinho, sua obra, o aumento do poder e autoridade episcopais e o combate aos grupos cristãos dissidentes, com a exploração de novos vieses em relação às polêmicas nas quais o bispo de Hipona esteve envolvido, em especial a antipelagiana.

Ela foi além da discussão meramente filosófica e teológica a respeito da controvérsia e explorou com bastante propriedade as relações sociais e políticas e as questões de ordem prática envolvidas na polêmica. Para ela, a controvérsia com os pelagianos, na qual Agostinho se engajou por mais do que os últimos quinze anos de sua vida, não foi somente uma disputa teológica, mas também eclesiástico-política: depois da

queda de Roma em 410 (sem a qual a controvérsia provavelmente não teria surgido), as Igrejas africana e italiana competiram pela influência sobre o ocidente, mas ao mesmo tempo, os cristãos orientais de diversas maneiras também conseguiram se envolver na disputa (KARFÍKOVÁ, 2012, p. 159).

Para Karfíková, fica claro que a teologia agostiniana está permeada de fatores extra filosóficos. A autoridade de bispo, as inevitáveis diferenças na organização das Igrejas nas diversas regiões provinciais, a relação destas com o poder espiritual e principalmente com o secular em Roma, representado pelo imperador, e a ideia de um cristianismo não somente ortodoxo, mas cada vez mais ecumênico, são concepções possíveis de serem notadas a seu ver nos escritos do hiponense.

Nesse sentido, ela retoma um posicionamento já apresentado por outro autor, Serafino Prete (1962), mas que é pouco abordado pela maioria dos pesquisadores. Desta vez, porém, ela já o consolida na trajetória dos eventos: a atuação do bispo de Roma, Zózimo, e sua postura dúbia diante do julgamento de Pelágio e de seus seguidores. Primeiramente, Zózimo aceitou a retratação de Celéstio e a profissão de fé de Pelágio mesmo após estes terem sido condenados pelos concílios africanos, porém posteriormente o bispo condenou-os diante dos processos ocorridos no sínodo de Cartago, em 418 (KARFÍKOVÁ, 2012, p. 162-163).

Ambos os autores concordam que a atitude de Zózimo caracteriza um bispado romano já amplamente reconhecido como autoridade conciliatória e decisória em relação aos demais e diante de questões fundamentais envolvendo a sociedade romana, fossem religiosas, fossem políticas, embora ainda não houvesse uma completa primazia, tal como nos séculos subsequentes. Haja vista que, embora no âmbito espiritual, e até mesmo no jurídico em termos locais, os bispos tivessem poder, a decisão final e o poder político supremo estavam nas mãos do imperador romano.

Outra abordagem diferencial abarcada pela autora diz respeito à demonstração da relação não conflituosa, e até mesmo amistosa, de Pelágio (como cristão influente) com outras importantes e influentes autoridades religiosas do período. Ela discorre satisfatoriamente sobre a troca de correspondências entre o asceta bretão e Paulino de Nola; as trocas de correspondência com o próprio Agostinho; ou o relacionamento com Jerônimo, quando Pelágio foi para Jerusalém (KARFÍKOVÁ, 2012, p. 170-171).

Enfim, a autora aborda a controvérsia com os pelagianos, mesmo não sendo esse o cerne de sua análise, tendo em conta componentes essenciais para a compreensão do contexto. É evidente que esses componentes também não formam problemáticas mais apuradas, uma vez que o núcleo do trabalho são as ideias de graça e de liberdade em Agostinho.

A grande limitação em geral tanto de alguns trabalhos biográficos quanto dos temáticos é que a análise se centra ou na capacidade retórica e intelectual de Agostinho em lidar com a controvérsia ou na vitória do bispo frente à heresia e no seu legado para a filosofia e para a tradição cristã. Isso é evidente em trabalhos como o de Joseph McCabe (1902) e de Henry Chadwick (2009).

McCabe devota um capítulo extenso para tratar da relação entre Agostinho e Pelágio. E sobre a trajetória do monge bretão, ele nos fornece alguns pareceres bastante singulares: o elevado caráter e o zelo do bretão permitiram que ele enfrentasse muitos homens notáveis em Roma, inclusive clérigos. Entretanto, seu grupo de admiradores também era grande e influente (MCCABE, 1902, p. 356).

Para McCabe (1902, p. 354), Pelágio foi um moralista radical, por outro lado, há:

[...] uma ânsia demonstrada pelos escritores eclesiásticos de traçar os germes do pelagianismo na Igreja Oriental. Sem dúvida, há alguma plausibilidade na noção de traçar a teoria da força da natureza humana para o enérgico Orígenes, mas o temperamento oriental em geral ficaria ainda menos disposto do que o romano para originar uma heresia tão robusta.

Ao contrário de outros especialistas, como Marrou, por exemplo, McCabe não observa a relativa hesitação dos bispos orientais em condenar Pelágio como uma predileção pelo pensamento pelagiano sobre a natureza humana. Para ele, inclusive, isto talvez fosse mais indicativo em Roma do que no oriente.

Chadwick, em primeiro lugar, organiza sua biografia pelo desenvolvimento das concepções agostinianas a partir do aporte teológico. Dessa forma, a parte disposta a tratar do pelagianismo tem por título “Liberdade e graça”. Para o autor, “[...] os pelagianos não eram uma escola de teologia bem unida, mas um grupo disperso de ascetas ou bispos que temiam a erosão moral caso os cristãos pensassem que como cada virtude é graça, incluindo a vontade, eles simplesmente poderiam se sentar e aguardar até que ela viesse” (CHADWICK, 2009, p. 149). Para esse autor, o grande desafio de Agostinho ao confrontar o pelagianismo não fora seus embates contra Pelágio, mas sim contra o bispo

italiano, Juliano de Eclano. Estes sim, travados em alto nível intelectual e com grande desgaste para o bispo já idoso.

Quando nos atentamos para como os trabalhos biográficos ou temáticos sobre Pelágio abordam a controvérsia, nos deparamos com um volume de obras consideravelmente menor do que aquele voltado para a figura de Agostinho. Mas ainda assim foi possível consultar um conjunto satisfatório e de grande porte de trabalhos sobre o assunto.

Logo no início do século passado, o historiador alemão Heinrich Zimmer (1901), procurou por meio de sua obra estabelecer uma relação entre as influências pelagianas na Irlanda e na Escócia, e até mesmo em locais da Inglaterra, dos séculos V ao X, possíveis de serem identificadas em autores como Beda (673-735)¹⁴ e Erígena (810-877).¹⁵ Para tanto, ele promoveu um esmiuçado percurso histórico sobre a pessoa de Pelágio, buscando mesmo suas origens na Britânia, e sobre fatos importantes acerca do pelagianismo.

Essa obra vincula filosofia e teologia através de um exercício histórico admirável. Seu grande mérito é apresentar o monge Pelágio para além da figura de herege que até então vigorava nos manuais. Apesar da minuciosa constituição histórica de Pelágio através dos documentos, a controvérsia não é tão problematizada. Aliás, pouco se trata dela. Um espaço maior é dispensado ao desenvolvimento do pensamento pelagiano e de suas implicações filosóficas e teológicas em um nível mais amplo, abarcando o cristianismo do período patrístico até o período medieval.

No nono volume do compêndio de textos e estudos sobre literatura bíblica e patrística produzido pela Universidade de Cambridge, inaugurando a primeira tradução em inglês de um dos escritos de Pelágio, os *Comentários de Pelágio às treze epístolas de*

¹⁴ Nasceu em Jarrow (Inglaterra). Foi monge, teólogo, investigador e historiador anglo-saxão, conhecido principalmente por sua *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, imprescindível para o conhecimento das origens do cristianismo na Inglaterra. Sua influência perpetuou-se na Britânia pela escola de York, fundada por seu discípulo Egbert, e transcendeu o continente através de Alcuíno. Canonizado e conhecido como são Beda, o Venerável, sua imagem é paradigma do estudioso pesquisador das velhas abadias beneditinas (SANTIDRIÁN, 1997, p. 65-67).

¹⁵ Nasceu na Irlanda. Homem e pensador singular, preocupado em integrar a filosofia grega e neoplatônica com a fé cristã, esteve desde 845 na corte de Carlos, o Calvo, de França, como professor de gramática e dialética. Depois foi nomeado pelo próprio rei diretor da *Schola* palatina de Paris. Após a morte de Carlos, o Calvo, em 877, nada há de seguro sobre sua vida. Pode ter morrido na França naquele mesmo ano. Pode ainda ter sido chamado pelo rei inglês Alfredo, o Grande, à escola de Oxford, onde foi posteriormente assassinado pelos monges sendo abade de Malmesbury. Sua cultura e sua capacidade especulativa, além do domínio do grego, colocam-no acima de seus contemporâneos (SANTIDRIÁN, 1997, p. 205-206).

São Paulo, o paleógrafo inglês Alexander Souter (1922) elaborou uma excelente introdução contendo vasta informação do autor e do contexto de produção da obra, trazendo à luz importantes fatos sobre a vida de Pelágio e mesmo sobre o movimento pelagiano bem como as ideias por ele propagadas.

Nesse trabalho novamente o interesse se incide sobre a pessoa de Pelágio e sobre os seus ensinamentos controversos no meio cristão. Os eventos sobre a polêmica são mencionados, mas pouco aprofundados e questionados. Nessa perspectiva, tanto Zimmer quanto Souter cedem pouca importância a Agostinho, já que o intuito do trabalho é justamente enfatizar a figura de Pelágio.

Foi o historiador e especialista em letras latinas, o francês Georges De Plinval (1943), contudo, quem realizou o mais completo exame histórico e também filosófico sobre o asceta bretão e sobre o pelagianismo. Através de sua biografia de Pelágio, este autor apresentou a maior parte dos acontecimentos e das questões concernentes à vida e obra do asceta e da controvérsia. Para isso, Plinval fez uso recorrente dos documentos ligados ao período, atribuídos tanto ao próprio Pelágio quanto a Agostinho e a outras importantes figuras do período ligadas ou não à Igreja.

A proposta de Plinval foi oferecer ao leitor, estudioso ou não do tema, uma visão alternativa sobre Pelágio. Boa parte dos trabalhos sobre o monge acaba por analisá-lo partindo do pressuposto de sua imersão no campo da heresia no século V. Daí que todos os seus ideais e o movimento iniciado por ele no interior do cristianismo são acompanhados da alteridade, em contraposição à ortodoxia cristã. O esforço do autor é estudar Pelágio pondo em relevo sua historicidade, porém isentando-o do olhar que posteriormente recairia sobre si – de herege. Como essa proposta não permite a Agostinho e à controvérsia ocuparem lugar de destaque, exatamente o oposto do que pretendemos aqui, a contribuição desta importante obra foi bastante pontual para a nossa pesquisa.

O historiador e teólogo Serafino Prete também nos proporcionou um amálgama de informações a respeito de Pelágio e do pelagianismo. Além do recurso aos documentos do momento da controvérsia e tendo o aporte dos autores supracitados, esse autor italiano em sua obra *Pelágio e o pelagianismo* realizou um trabalho cronológico mais preciso, tentando localizar os fatos mais marcantes da vida do asceta e do movimento conforme os acontecimentos externos apontavam, com o intuito de esclarecer melhor a sequência das circunstâncias observadas.

O auxílio desta obra foi fundamental porque nos proporcionou um entendimento mais completo de toda a polêmica, inclusive utilizando as próprias obras de Agostinho como fontes e destacando o desempenho do bispo nessa questão. Porém, as mesmas problemáticas que atentamos anteriormente não se encontram presentes no texto: as disputas de poder na Igreja, as relações políticas com a sede e com o imperador romanos, o jogo discursivo responsável por delimitar uns e outros como grupos ortodoxos ou não.

Outro trabalho importante referente a Pelágio e ao movimento pelagiano que utilizamos como aporte fundamental nesta pesquisa remete ao professor inglês de filosofia da religião especialista em pelagianismo, Robert F. Evans (1968), o qual pretendeu elaborar um trabalho de investigação e de revisão do movimento, conforme sua principal obra foi intitulada, por intermédio dos textos certamente redigidos pelo asceta e dos textos atribuídos a ele: sua finalidade foi comparar os aspectos gerais das ideias a ele atribuídas e os desdobramentos da controvérsia.

No mesmo ano, o próprio Evans viabilizou o acesso a quatro cartas de autoria, confirmada ou não, de Pelágio (uma delas a que foi remetida a Demetríades) publicando-as em outra obra. Nesta, entretanto, ele promoveu um exame mais filológico que propriamente histórico. Em alguma medida, porém, contribuiu não somente pela divulgação desses textos, como também pelas informações deles fornecidas.

Evans desenvolveu um trabalho mais técnico e instrumental, menos histórico no sentido de problematizar as fontes e os eventos em questão. Dessa forma, o autor não emite qualquer juízo ou hipótese acerca da controvérsia e de seus aspectos circundantes, ele se preocupa, por sua vez, em exibir documentos identificando neles atributos que poderiam ou não lhes confirmar Pelágio como autor, e em analisar a plausibilidade das ideias contidas nos fragmentos presentes nas obras dos autores cristãos que criticam o monge, contemporâneos a ele.

**

Os trabalhos acima relacionados foram os que mais contribuíram para a composição do conteúdo contextual e histórico desta pesquisa. Logo, nos preocupamos em destacá-los nesta breve apuração crítica e historiográfica. Obviamente não foram os únicos a serem usados como referência que trataram da temática principal em relevo. Os demais trabalhos, no entanto, não se constituíam como obras cujo núcleo de análise eram Agostinho ou Pelágio.

Muitos textos aqui utilizados como referência possuem excelentes análises da controvérsia, mas não foram descritos acima ou porque compunham materiais mais amplos divididos por temas específicos (como aqueles que fazem parte de compilações ou enciclopédias temáticas) ou porque compunham espaços temporais vastos de análise em torno de um único objeto (como coleções ou livros de história do cristianismo, da Igreja ou das heresias).

Da mesma forma, não estão descritos acima alguns trabalhos fundamentais para qualquer pesquisa que abarque o tema proposto neste estudo – especializados e em total consonância com as questões em destaque, porém, não contemplados aqui por fatores diversos, desde indisponibilidade de acesso até imensa carga de leitura. Sua ausência, contudo, não impediu que a análise ocorresse de modo satisfatório, suprida pelo relevante conjunto de obras pelas quais foi adequadamente auxiliada.¹⁶

1.2. Práticas, representações e poder na Antiguidade tardia

O pelagianismo é efetivamente um fenômeno que pode ser situado entre o fim do século IV, talvez adstrito à última década, e as três primeiras décadas do século seguinte. Não obstante, conforme já explicitamos, a controvérsia ocorreu de fato somente a partir da década de 410 – período em que o movimento pelagiano ainda não pode ser considerado heresia e justamente o momento que compõe o recorte histórico específico do presente estudo.

O início do século V integra o que determinada vertente historiográfica denomina de Antiguidade tardia. Uma interpretação do final do mundo antigo adotada por muitos autores que pode ser classificada como “culturalista” e que apresenta uma tentativa de reinterpretar o tema da “decadência” do Império Romano sob outra ótica, realçando a gama de acontecimentos originais e importantes ocorridos a partir de meados do século III e que redefiniram todo o panorama da civilização ocidental ao adentrar-se a Idade Média (SILVA, 2006, p. 195).

¹⁶ Das obras mais importantes sobre o tema que por fatores diversos não pudemos incluir no conjunto de leituras, destacamos: Bonner (1992; 1993), Clark (2001), Ferguson (1977), O'Donnell (2005), Rees (1988; 1991; 1998).

De acordo com Silva, historiadores como Brown e Marrou, dois dos mais notáveis expoentes da renovação historiográfica em torno do Baixo Império Romano, se propuseram a reparar a visão excessivamente pessimista sobre a desagregação do Império Romano do ocidente e concluíram que:

O fim do mundo antigo não pode e não deve ser visto como um período de decadência, queda ou declínio, mas sim de surgimento de novas concepções religiosas e estéticas, de novas invenções e técnicas artísticas que exercem uma inegável influência sobre as sociedades posteriores. Todas essas transformações se encontram sintetizadas no conceito de Antiguidade tardia, o qual visa a expressar a especificidade de um mundo marcado pela fusão da cultura pagã clássica com os valores cristãos [...] (2006, p. 195).

Segundo Julio Cesar Oliveira, (2008, p. 125) o conceito moderno de Antiguidade tardia, como um período longo, distinto e autônomo, englobando os últimos séculos da Antiguidade e os primeiros da Idade Média, seria difundido apenas a partir da publicação, em 1971, de *The World of Late Antiquity*, de Brown. Este autor elaborou uma definição de Antiguidade tardia como um período distinto na história do Mediterrâneo, durante o qual um mundo novo e extraordinariamente criativo se desenvolveu a partir de uma dupla revolução, social e espiritual. Esse bloco temporal extenso, que iria, em princípio, dos últimos decênios do século III até o século VIII, é caracterizado, antes de tudo, pela lenta passagem de uma representação identitária cívica a uma representação identitária religiosa.

Mesmo com as diversas discussões historiográficas acerca da duração e das diferentes perspectivas – culturais, sociais, políticas ou econômicas – adotadas a respeito desse período “a Antiguidade tardia não deveria ser outra coisa senão a *última* Antiguidade, aquela parte da Antiguidade que, embora dotada de características próprias, conserva ainda formas antigas” (OLIVEIRA, 2008, p. 133).

Para Amaral, (2008, p. 1) o fim do mundo antigo estivera sempre e intrinsecamente ligado à concepção da queda e do fim do Império Romano. Isto porque, a história tradicional, particularmente aquela surgida no século XIX, vira na política, ou mais precisamente na história política, a razão por excelência do fenômeno histórico. Assim a política, com seus agentes e ideologias, seria o aspecto principal dos processos históricos, levando consigo todos os demais aspectos da vida social e suas transformações.

Deixava-se de lado, assim, os mais variados âmbitos da realidade social, em todas as suas especificidades, mesmo no conjunto do político, e deixava-se de precisar que o fenômeno histórico é sempre mais complexo e dissonante. Prevaleceria a queda, o declínio, a decadência, sobretudo por aqueles que viam na Idade Média um período de obscurantismo, ou seja, o ponto de chegada e o desembocar deste estado decadente que acometia o mundo antigo. Mas, ainda que se concordasse com esta derrocada da instituição política romana, ela não poderia abarcar, nem muito menos significar, um aviltamento de todos os âmbitos da vida social e psicossocial humana (AMARAL, 2008, p. 2).

Barros (2009, p. 548-549) assevera que entre o desaparecimento do mundo antigo – cujo marco fundamental convencionado se dá no fim do próprio Império Romano – e a emergência da Idade Média existe uma grande zona temporal repleta de ambiguidades, onde se confrontam intensamente as rupturas e permanências entre estas duas fases da história europeia. Por isso, esse grande período de alguns séculos – situados por alguns entre os séculos IV e VIII, ou mesmo entre os séculos III e VIII – tem sido enviesado de diferentes formas pelos vários grupos de historiadores, gerando inclusive denominações distintas: enquanto alguns historiadores chamam-no de Antiguidade tardia, outros o classificam por Alta Idade Média ou por Primeira Idade Média.¹⁷

Segundo Silveira (2011, p. 1), falar em Antiguidade tardia ou em Alta Idade Média – e por que não, Primeira Idade Média – implica determinada perspectiva sobre os destinos do Império Romano ocidental após a chegada e estabelecimento de populações estrangeiras no interior das áreas sob autoridade romana. Comumente, os historiadores que adotam a nomenclatura Alta Idade Média, salientam a ruptura que separou a Antiguidade do período consagrado sob a alcunha de Idade Média, enquanto os partidários da Antiguidade tardia insistem em uma continuidade perpetrada pelos novos agentes políticos no interior do Império.

Oliveira (1990, p. 6), por sua vez, entende o período da Antiguidade tardia, como um recorte distinto, que se distingue tanto do momento anterior, cujo pano de fundo pode ser confundido com o Alto Império romano, quanto do momento posterior, o qual pode ser confundido com a Alta Idade Média. Cujas descontinuidades em relação ao período

¹⁷ Como é o caso do historiador medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior. Franco Júnior, (2005, p. 15) por exemplo, esclarece que o termo Antiguidade tardia deveria ser superado, haja vista que os traços característicos e essenciais do período (séculos IV e VIII) sejam medievais, nas mais variadas instâncias da vida social.

anterior e construção das bases para o período posterior ainda que não bem delimitadas devem ser consideradas e respeitadas. E sintetiza: “é precisamente neste ponto onde a denominação Antiguidade tardia encontra razão para estabelecer-se, identificando um tempo de transição rico em mudanças e muito distante de um conceito simples de decadência”.

O problema, no entanto, não é decidir se estamos lidando com um período de rupturas ou continuidades: todos os períodos históricos são marcados por rupturas e por continuidades. O problema reside em entender como é que estes elementos foram combinados, levando em conta o fato de que esta combinação variou de acordo com a região que estudamos e com o passar do tempo (MACHADO, 2015, p. 97).

Frighetto (2005, p. 163) tem em conta a Antiguidade tardia como um momento cujo enfoque deve estar atrelado à história política, na medida em que à luz da análise dos textos e documentos do contexto estudado pode-se perceber que o poder e suas relações constituem terreno privilegiado para a compreensão das práticas sociais. Em suma, qualquer que seja a definição adotada, nenhuma interpretação de conjunto das transformações do período deveria prescindir de uma abordagem global que leve em conta não só as ideias, mas também a materialidade da existência e as condições de vida da maioria da população (OLIVEIRA, 2008, p. 133).

Essa forma de analisar o período histórico em questão é justamente a que pretendemos efetuar no decorrer deste trabalho. Adotamos, portanto, o conceito de Antiguidade tardia, tendo em conta o que nos acrescenta Machado (2015, p. 108-109):

Os estudiosos certamente ainda têm muito a discutir e a descobrir sobre o “mundo da Antiguidade tardia”, seus limites cronológicos e geográficos, e como melhor caracterizá-lo [...]. Ao mesmo tempo, como espero ter deixado claro, a história da Antiguidade tardia não se resume à “queda silenciosa” do Império romano (para usar a já citada expressão de Momigliano). Se há uma lição clara que pode ser depreendida [...] aqui é que a história das sociedades tardo antigas [...] requer novas abordagens e novos horizontes teóricos, cronológicos e geográficos. Em suma, um novo modo de se pensar a história antiga.

De fato, os estudos de Antiguidade tardia têm testemunhado nos últimos anos um ressurgimento do interesse nas formas e nas estruturas de retórica, em seu arsenal de estratégias discursivas disponíveis pelos escritores antigos, sejam eles não cristãos ou cristãos, e em seu efeito prolongado sobre nossas percepções atuais de períodos antigos

como “uma chave para o poder social” e, mais especificamente, para desvendar os meios pelos quais a cristandade desenvolveu “um discurso totalizante” (ELM, 1997, p. 311).

De nossa parte, entendemos que a controvérsia pelagiana ocorreu em um momento de profundas transformações na sociedade, nas identidades, nas representações e nas instituições romanas de maneira bastante abrangente. E percebemos Agostinho como agente dessas mudanças, pois ele sofre a ação delas e participa delas, agindo ativamente e contribuindo, concomitantemente, para que elas ocorram.

Nosso intuito é tentar perceber por intermédio dos documentos do período de que modo essas ações foram efetivadas se compreendidas como práticas sociais, dentre as quais a prática discursiva ocupa lugar de destaque nesse caso; tendo em vista o lugar social de autoridade, religiosa e política, que Agostinho ocupava, já que era bispo, e de influência, dada sua condição de vida e de intelectual que era, e todas as relações de poder associadas a esse contexto que em larga escala assumimos como sendo a Antiguidade tardia.

*

Após períodos de perseguição governamental, no século IV os cristãos finalmente obtiveram condições legais para praticar e estabelecer sua religião no seio da sociedade romana. De fato, o cristianismo já possuía uma grande quantidade de adeptos na ocasião, mas ainda enfrentou praticamente todo o século instabilidades políticas e a possibilidade de retorno do paganismo oficial (CAMERON, 2008, p. 538).

Após o concílio de Niceia (325 d.C.),¹⁸ a aliança entre Igreja e Estado, tendo uma figura imponente como a de Constantino para dar o suporte secular às decisões eclesiásticas, proporcionou ao grupo considerável, mas ainda minoritário, de cristãos por todo o império participarem cada vez mais livre e ativamente da vivência local e comunitária. Com clérigos podendo assumir, inclusive, poderes de ordem jurídica em instâncias paroquiais (DRAKE, 2008, p. 412).

A gradativa aquisição de poder institucional por parte da Igreja e a garantia da manutenção de suas decisões através do poder imperial contribuíram para que as

¹⁸ Este concílio foi o primeiro dos chamados ecumênicos. Ocorreu em Niceia de Bitínia, no palácio de verão do imperador Constantino, que o convocou motivado pela busca de solução para os conflitos entre cristãos trinitaristas e cristãos arianos, e também pelo interesse em definir a data da Páscoa. Começou em 20 de maio e terminou em 25 de julho de 325, e contou com um número de participantes que varia entre 250 e 300, dos quais a esmagadora maioria procedia da região oriental do império; o ocidente contou com escassos cinco representantes.

autoridades eclesiásticas se voltassem para o interior do corpo de fiéis. Refreada a preocupação com os ocasionais e indeterminados períodos de perseguição, tendo assegurado a categoria de *religio licita* (religião legal) e tendo se tornado praticamente a religião oficial do império, a Igreja finalmente pôde se voltar para um de seus problemas mais antigos e que recorrentemente ocasionava ou ameaçava ocasionar divisão e conflito em seu interior: as dissidências, ou as heresias (TROMBLEY, 2008, p. 303).

A atenção sistemática das autoridades eclesiásticas para a existência de movimentos no interior da sociedade cristã cujos ensinamentos e ideias destoassem de alguma maneira do que era considerado tradição em termos de doutrina e em termos de prática religiosa culminou em uma maior ação de controle, de delimitação e, finalmente, de violência por parte da Igreja sob a proteção do Estado, quando a submissão à autoridade religiosa instituída (concílios) não fosse alcançada por meios negociáveis (O'DALY, 2005, p. 396).

Marvilla (2007, p. 74) afirma que:

Diferentemente dos cultos tradicionais, que não possuíam uma autoridade central reguladora de doutrinas, ritos ou compromissos sacerdotais, os cristãos modelaram na organização civil sua tentacular organização eclesiástica, completando-a durante a reforma diocleciana, quando então os bispos metropolitanos passaram a assumir em definitivo sua precedência sobre os demais, a exemplo do que ocorria entre as metrópoles em que viviam os *vicarii* imperiais e as outras cidades da diocese. As comunidades cristãs já haviam então desenvolvido um férreo espírito corporativo e sua organização mostrava-se tão firmemente interligada quanto flexível.

É notável que toda essa organização da Igreja como um grupo que pretendia o ecumenismo, a universalidade (portanto, católica), visando uma só fé, homogênea, sob um só Deus, sob a autoridade de uma só e verdadeira igreja e sob a tutela do imperador não condizia com a variedade de “cristianismos” que, de fato, haviam, e que na verdade sempre houveram e coexistiram em meio à sociedade romana desde o século I d.C. Principalmente em função do extenso território romano, que abrigava uma grande variedade de culturas locais – uma vez disseminado o cristianismo por essas regiões, este se apropriou e ressignificou muito dessas culturas – e da inexistência desde o princípio de um conjunto bem elaborado e consolidado de crenças, práticas e de uma instituição dominante (CHEVITARESE, 2011, p. 112).

Na verdade, segundo Osiek (2008, p. 275) a existência desses diversos grupos e formas de interpretar a fé é que exigiu da Igreja a sua institucionalização, a fim de tentar

consolidar o seu poder através das hierarquias e da associação de bispos de diversas localidades, a organização de um único cânon (Bíblia), tornado oficial, e a formulação cada vez mais complexa e intrincada de seus próprios princípios, definidos a partir de então como únicos a serem aceitos e em conformidade com a tradição, portanto, ortodoxos. Ou seja, o corpo único de ensinamentos e de entendimento da fé cristã até então inexistente passou a ser buscado pela Igreja recém-oficializada e instituída justamente por conta da condição fragmentária e heterogênea do cristianismo. Ora, o único modelo bem elaborado e universalmente aceito de tradição e de ortodoxia que a Igreja possuía eram as decisões dos concílios ecumênicos (o credo niceno).

Naquele momento a Igreja passou a diferenciar de seu meio os pensamentos e formas de representar a fé divergentes ou minoritários, isto é, em discordância com os grupos predominantes, na mesma medida em que construía para si uma identidade em vistas da homogeneidade. Esse ambiente de disputa, de conflito e de relações desiguais de poder entre diversos setores da Igreja, ou colocando de outra maneira, entre as diversas Igrejas que compunham a sociedade cristã romana é que caracterizou o momento principal da controvérsia com os pelagianos.

Se a delimitação e o combate às dissidências foram questões cruciais levadas a cabo pela Igreja logo quando se tornou religião permitida no império, uma vez que se tornou religião oficial tais medidas foram postas como cada vez mais prementes pelas autoridades religiosas. Posteriormente, o objetivo não foi apenas eliminar qualquer recanto de dissidência no interior do corpo de fiéis, mas expurgar do próprio império qualquer resquício de paganismo. A Igreja passou, então, de perseguida a perseguidora em menos de meio século (HUTTMANN, 1914, p. 181-180).

Essa é conjuntura política, social e religiosa do Império Romano na passagem do século IV para o século V. E a Igreja cristã abarcava internamente intensas disputas de poder. As autoridades eclesiásticas, apesar das especificidades locais e provinciais, – que geraram grandes redutos episcopais, tais como a Igreja africana, a Igreja oriental e a Igreja italiana – conseguiram promover certa estabilidade no âmbito institucional eclesiástico, com o auxílio do Estado e das políticas locais, e se unindo contra diferenças consideradas perigosas para a unidade do corpo de Cristo: pagãos, hereges, cismáticos, judeus etc.

Além de todas essas transformações no ambiente religioso e social romano, no decorrer dos séculos IV e V, outro importante evento tomou impulso: o aparecimento do monasticismo no meio cristão, elemento difusor de muitas disputas de poder entre os

setores eclesiásticos. A distinção anteriormente forjada entre clérigos/leigos teve de ser abandonada em favor de uma nova: clérigos, encarregados da direção do povo cristão, castos (monges) e casados (leigos) (IOGNAT-PRAT, 2002, p. 306).

Rubenson (2008, p. 637) afirma que:

A emergência do monasticismo no oriente, seu rápido desenvolvimento nos séculos IV e V e seu estabelecimento como uma importante instituição no cristianismo estão entre os fenômenos mais significativos da história do cristianismo. Embora o ascetismo, como tal, tenha raízes profundas na sociedade antiga, tanto nas várias tradições religiosas do Mediterrâneo oriental como na tradição filosófica grega, o surgimento do monasticismo constitui uma mudança visivelmente rápida e radical da cultura social, política e religiosa. Quase totalmente ausente em nossas fontes até meados do século IV, o monasticismo torna-se uma grande preocupação na literatura cristã até o final do século. O que era um fenômeno novo no início do século IV era já no início do século V uma força importante (e também um grande problema!) para a igreja. A partir do final do século IV, as questões relacionadas ao monasticismo estão na agenda de quase todos os concílios do oriente, e os monges podem ser vistos como desempenhando um papel fundamental em todos os conflitos importantes da igreja no oriente durante este período.

Segundo Silva (2007, p. 84) “o monacato pode assim ser qualificado como o mais notável movimento ascético da história da Igreja, não apenas em função da quantidade de pessoas que mobilizou, mas igualmente do impacto que produziu sobre a sensibilidade religiosa cristã por séculos a fio”.

O monacato está inserido dentro do movimento ascético, responsável por promover uma série de profundas mudanças no seio da sociedade cristã romana. Aquela antiga discriminação clérigos/leigos/monges, assumiu desdobramentos mais acirrados principalmente com relação às mulheres, que cada vez mais aderiam ao monacato e, no caso das mulheres de alta estirpe social, doavam seus bens para a Igreja. No século V é possível observar Jerônimo reproduzindo um sistema de hierarquização social com base nas capacidades ascéticas de repressão dos impulsos sexuais: virgem-viúva-casta-não-casta (em ordem decrescente de valor) (DUNN, 2008, 671).

“No paradigma monástico, contudo, a cidade perde sua preeminência enquanto unidade social e cultural distinta. Em numerosas regiões do Oriente Próximo, o avanço do monasticismo marca o fim do esplêndido isolamento da cidade helenística com relação ao campo circundante” (BROWN, 1989, p. 279).

Houve choque entre o crescente poder dos monges, devido à receptividade e respeitabilidade da sociedade romana pela vida ascética, e o poder dos bispos nas cidades, havendo no período uma contraposição institucional e política no interior da Igreja cristã

entre o poder monástico (representando o meio rural) e o poder do bispado (representando o meio urbano). O enquadramento do movimento monástico, reorientando as posições de poder no seio do espaço eclesiástico, ocorreu no final do século IV por meio da atuação enérgica de bispos como João Crisóstomo, que submeteram o exercício e o prestígio ascéticos ao poder urbano dos bispos, responsáveis por dirigir o rebanho de fiéis em meio aos desafios das cidades e da vida cotidiana.

Nesse panorama, o pelagianismo foi um movimento de cunho ascético que teve a peculiaridade de ser iniciado e propagado no espaço urbano e não no rural. Foi fomentado por cristãos que apregoavam a necessidade de reformar o comportamento dos fiéis, principalmente em relação à vida urbana, e de extirpar de Roma atributos que consideravam predominar em Roma, como a depravação e a imoralidade. Tendo ainda como defesa para seu modo de vida a natureza decaída do homem desde a criação e, por consequência disso, a inevitabilidade da ação humana para o pecado. Ao menos essa era a concepção de Pelágio, desde quando se mudara para a cidade imperial. Sua ideia era a de que a responsabilidade gera a possibilidade – se o homem devia obedecer aos mandamentos divinos (de não adulterar, não roubar, não matar etc.) tal qual ordenado por Deus, então o homem possuía o poder para isso (PLINVAL, 1943, p. 52).

Para Pelágio, se a perfeição, uma vida sem pecado, era possível ao homem, então era dever do homem alcançá-la. Se este pecava, a culpa era totalmente sua, pois estava em suas próprias mãos o poder para não pecar. Daí seus ensinamentos rigorosos e sua moral implacável, características de um movimento ascético rígido que, mesmo propagado no espaço urbano italiano, arregimentou adeptos e acumulou prestígio para o monge bretão em diversas outras regiões do império (LÖHR, 2010, p. 177).

A controvérsia com os pelagianos não foi uma disputa reclusa a escritos polêmicos e concílios condenatórios. Pelágio não era teólogo. Era um monge, um asceta. A sua representação de fé se dava precisamente através da prática. Por isso a polêmica não pode ser entendida a partir de embates filosóficos ou intelectuais. Pelo contrário, na maior parte dos escritos do período, Agostinho direciona seus textos a cristãos que queriam justificativas bíblicas e doutrinárias para combater o movimento – ou porque haviam participado dele em algum momento, ou porque precisavam convencer fiéis a abandoná-lo.

A disputa de Agostinho contra o pelagianismo foi uma disputa no campo prático da fé, claro que com suas implicações teológico-filosóficas, mas muito mais ligadas ao

campo das representações: não deviam ser orientadas pelo aparente-subjetivo, mas pelo oculto-objetivo, isto é, não era através das obras individuais e conhecidas que o cristão poderia alcançar a salvação, mas pelos sacramentos ministrados pelas autoridades eclesiásticas cuja ação era desconhecida pelo cristão, a este só restava obedecer aos mandamentos de Deus e à Igreja e ter fé na graça concedida por Cristo.

O bispo de Hipona enfrentou com os pelagianos um desafio parecido ao que estava enfrentando com os donatistas: a busca de um ideal de “Igreja de perfeitos”, antes reclamado pelos cristãos do partido de Donato em oposição a Igreja dos *traditores*, foi a partir da década de 410 assumido pelos pelagianos – para estes, os cristãos poderiam alcançar a perfeição e a salvação pela própria força e graça da natureza humana. Isso poderia levar-nos a inferir que o movimento pelagiano só sofreu considerável oposição quando da passagem de Pelágio e de seu discípulo Celéstio pela África. Lá, os bispos africanos católicos já se encontravam ameaçados pela Igreja donatista, combatida por aqueles como defensora de uma igreja completamente pura, dessa forma, os pelagianos foram imediatamente representados como diferença, tal como os donatistas.

**

Quando tratamos de representações, estamos nos referindo às práticas sociais em seu conjunto de significados para determinado grupo. O conceito de representação social foi proposto por Serge Moscovici (1961) justamente para designar um conjunto de fenômenos e processos relativos ao conhecimento do senso comum, ao pensamento leigo, até então considerado como uma forma de conhecimento “desarticulada”, “fragmentada”, “pré-lógica” em oposição ao conhecimento científico (ALMEIDA; SANTOS; TRINDADE, 2000, p. 259).

A proposta básica do estudo da representação social para Almeida, Santos e Trindade (2000, p. 259) é a busca de compreensão do processo de construção social da realidade, retomando a expressão de Berger e Luckmann (1973). Ao definir as representações sociais, Jodelet (1984, p. 360) afirma que elas são conhecimentos socialmente elaborados e compartilhados que têm como objetivo:

Compreender e explicar os fatos e ideias que povoam nosso universo de vida ou que nele surgem, atuar sobre e com as pessoas, situar-nos com relação a elas, responder às perguntas que nos coloca o mundo, saber o que significam as descobertas científicas e o dever histórico para a conduta de nossa vida, [...] em outros termos, trata-se de um conhecimento prático da realidade.

Jean-Claude Abric (1994, p. 13) sintetiza da seguinte forma: “[...] a representação funciona como um sistema de interpretação da realidade que rege as relações dos indivíduos com seu ambiente físico e social, ela vai determinar seus comportamentos ou suas práticas”. E Santos (2005, p. 22, grifo nosso) ressalta que:

A proposta contida na teoria das representações sociais refere-se ao estudo de um fenômeno específico e delimitado: as teorias do senso comum. Estas teorias são conjuntos de conceitos articulados que têm origem nas **práticas sociais** e diversidades grupais cujas funções é dar sentido à realidade social, **produzir identidades**, organizar comunicações e orientar as condutas. Não é, portanto, todo e qualquer conhecimento do senso comum que pode ser denominado de representação social. Para gerar representações sociais o objeto deve ser polimorfo, isto é, passível de assumir formas diferentes para cada contexto social e, ao mesmo tempo, ter relevância cultural para o grupo.

Ao tentar compreender como a produção de conhecimentos plurais constitui e reforça a identidade dos grupos, como influi em suas práticas e como estas reconstituem seu pensamento, Moscovici conclui que os processos de mudança social são influenciados tanto por grupos majoritários quanto por minoritários (OLIVEIRA, 2004, p. 181).

Chartier (2002, p. 17), por seu turno, entende que as representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. E ele complementa:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social [...] pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais.

A representação, dessa forma, se enquadra neste estudo como um conceito chave para se compreender não apenas o caráter social no âmbito das práticas, mas também no dos discursos. Ela se estabelece, assim, em sua dimensão ou função cognitiva, um conceito teórico-metodológico, isto é, epistemológico, e também uma característica que

aponta para o caráter textual e para a dimensão linguística do discurso histórico (FALCON, 2000, p. 41).

Etimologicamente, representação provém da forma latina *repraesentare* – fazer presente ou apresentar de novo. Fazer presente alguém ou alguma coisa ausente, mesmo uma ideia, por intermédio da presença de um objeto. Nesse aspecto do conceito, Falcon (2000, p. 45-46) afirma que:

[...] representar pressupõe uma atividade ou “faculdade” da consciência cognitiva em relação ao “mundo exterior”: rerepresentar uma presença (sensorial, perceptiva) ou fazer presente alguma coisa ausente, isto é, rerepresentar como presente algo que não é diretamente dado aos sentidos. No primeiro caso, a *representação* é um conceito-chave da teoria do conhecimento (epistemologia), tal como esta se desenvolveu na filosofia ocidental, [...] *representar*, nesse caso, remete a uma atividade do sujeito do conhecimento e a sua capacidade de “conhecer”, isto é, de apreender um “real” verdadeiro para além das aparências de um “real” produzido pelo senso comum. No segundo caso, a *representação* é um conceito-chave da teoria do simbólico, uma vez que o objeto ausente é rerepresentado à consciência por intermédio de uma “imagem” ou símbolo, isto é, algo pertencente à categoria do signo.

As representações sociais são, portanto, o conjunto de explicações, crenças e ideias comuns a um determinado grupo de indivíduos. Elas resultam de uma interação social, sem perder de vista, contudo, a questão da individualidade. Uma das finalidades das representações sociais é tornar familiar algo até então desconhecido, com a possibilidade de se classificar e de dar nome a novos acontecimentos e ideias, assimilando esses fenômenos a partir de um amálgama de ideias, valores e teorias que já existem e que são aceitas no meio social (SOUZA, 2010, p. 18).

A representação, porém, atravessa inexoravelmente o âmbito das relações de poder, uma vez que nos universos social e político, mesmo que a faculdade de representar o mundo tal como ele é compreendido e apreendido por quem o vivencia seja inerente a todos os grupos nele inseridos, sejam eles majoritários ou não, dominantes ou não, a capacidade de impor as representações de identidade e de diferença e seus efeitos em certo contexto é determinada por processos de conflito e de dominação, cujos reflexos imediatos podem ser constatados por meio das práticas sociais, das quais o discurso torna-se elemento característico dessa configuração; por isso mesmo, o objeto de análise preferido no presente trabalho.

1.3. Identidade e diferença: ortodoxia e heresia

As representações aqui abordadas estão vinculadas aos conceitos de identidade e de diferença, mais bem explícitos por intermédio da definição de Tomaz Silva (2000, p. 74-75):

A identidade é simplesmente aquilo que se é [...]. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. [...] também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é [...]. Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como auto referenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe.

Na mesma obra, Kathryn Woodward (2000, p. 8-9) afirma que as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior. A identidade é relacional e, assim, é também marcada pela diferença. A diferença, por sua vez, é sustentada pela exclusão.

A construção da identidade é tanto simbólica quanto social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais. A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares. Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos – a invocação de uma tradição, por exemplo (WOODWARD, 2000, p. 10-11).

Denise Jodelet (1998, p. 52) finaliza sobre essas relações e processos sociais e culturais do seguinte modo:

[...] a passagem do próximo ao *alter* (outro) implica o social, através da pertença ao grupo que é o palco dos processos simbólicos e práticos da transformação em alteridade [...]. Para entender a elaboração da diferença em alteridade convém voltar-se para as relações sociais engendradas pela organização e funcionamento social, mostrando que a produção da alteridade associa, num mesmo movimento, uma construção e uma exclusão. É levando em conta os processos, simbólicos e práticos, de marginalização que se pode estudar a alteridade como forma específica de relação social, superando a sua definição puramente negativa de que o outro não é o mesmo.

É ao mesmo tempo que a identidade cristã é construída que sua diferença vai sendo definida – a heresia. Eu sou o ortodoxo; o outro é o herege. A alteridade deve ser bem identificada, excluída e combatida. Porém, a observação desse processo esbarra no problema de que a distinção entre o eu e o outro não parece ser tão simples e clara de se verificar. No período aqui analisado, essa contradição é facilmente constatável considerando-se que os grupos em disputa compunham um mesmo universo religioso – o cristão.

A relativa delonga da controvérsia, observada nos diversos concílios realizados, uns contra outros a favor de Pelágio, contribui para explicitar como a distinção entre a identidade e a diferença, entre o ortodoxo e o herege, entre o católico e o pelagiano parecia não ser tão perceptível quanto os acontecimentos posteriores e a conclusão da polêmica aparentam demonstrar.

Nessa perspectiva, Jodelet (1998, p. 47-48) assevera que:

[...] a alteridade é um produto de duplo processo de construção e de exclusão social que [...] mantêm sua unidade por meio dum sistema de representações. [...] “a alteridade de fora”, referente ao “longínquo” e “exótico”, definidos com relação a uma cultura dada – seja ela nacional, científica ou grupal – e a “alteridade de dentro”, referida àqueles que, marcados com o selo da diferença, seja ela física (cor, raça, deficiência, etc.) ou ligada a uma pertença de grupo (nacional, étnico, comunitário, religioso, etc.), se distinguem no seio de um conjunto social ou cultural e podem aí ser considerados como fonte de mal-estar ou de ameaça [...] de imbricação entre representações e práticas.

A passagem do próximo ao outro implica o social, através da pertença ao grupo que é o palco dos processos simbólicos e práticos da transformação em alteridade (1998, p. 52). No caso do Império Romano, onde havia, na verdade, cristianismos e não apenas um único cristianismo com princípios e doutrina totalmente consolidados, as práticas e representações de identificação da ortodoxia e de diferenciação das heresias ocorreram gradualmente, à medida em que foi se solidificando um único corpo doutrinário, dogmático e litúrgico, considerado ortodoxo mais pelo poder do que propriamente por uma proximidade com alguma tradição passada (CAMERON, 2008, p. 103).

Fica evidente, então, que esse processo não se restringe de forma alguma ao campo das ideias ou ao do discurso. Ele ali se origina, mas inevitavelmente adentra os campos político, social e militar, nos quais o uso de poder e de força tornam-se cada vez mais recorrentes e exacerbados, haja vista que a Igreja passou a contar com o braço secular, do Estado romano, para impor suas resoluções (SILVA, 2006, p. 257).

Dessa forma, como a manutenção dessas autoridades e a constituição de identidades requerem as relações de poder, são estas que impulsionam as representações de identidade e de diferença. No contexto que estamos abarcando nesta análise, essas representações são construídas por meio de práticas discursivas que visam consolidar uma determinada identidade e ao mesmo tempo demarcar uma determinada diferença.

A identidade é o que eu sou ou o que nós somos, a diferença é o que eu não sou ou o que nós não somos, e ao mesmo tempo, é o que ele é ou eles são. Porque a identidade é fundamentada a partir da diferença e vice-versa. A identidade nesse sentido é determinada por si mesma, portanto, quem prescreve os signos de uma identidade também detém o poder para prescrever os da diferença que lhe é opositora. Tomamos, então, que a identidade é dominante em relação à diferença que é dominada, submetida à identidade.

Acerca disso, Elm (1997, p. 311-312) afirma o seguinte:

Escritos anti-heréticos são, como é bem conhecido, fontes indispensáveis para o desenvolvimento da teologia e das instituições. Esses trabalhos foram, entretanto, também fundamentais na formação de um discurso intelectual através de estratégias sofisticadas que proporcionaram classificações, oposições nítidas e outros meios de definir o Mesmo – e o Outro. Esse caráter essencialmente retórico suscita a questão de onde termina a “mera retórica” e começa a “verdade histórica”. Para expressar de forma diferente, o estudioso moderno deve ser cauteloso ao confiar nas categorias criadas pelos próprios heresiólogos, tal como a oposição entre pagão e cristão, sofista e filósofo, entre professor e bispo (dirá, acadêmico versus preocupações sacerdotais), mago e profeta, pelagiano e católico, uma vez que tais categorias não são construções puramente polêmicas nem descrições precisas das posições doutrinárias opostas, mas certamente constantes mudanças de indicadores das ‘preocupações particulares das instituições e dos indivíduos que as utilizam’.

As categorias expressas pelos autores dos documentos não devem ser tratadas como reprodução exata da própria realidade, mas sim como uma representação dela. O analista dessas fontes precisa, portanto, ter cautela ao assumir tais posições e oposições, representadas por meio de signos de identidade e de diferença, tais como cristão e pagão, filósofo e sofista, ortodoxo e herege, católico e pelagiano, etc. A autora vai ainda mais além ao asseverar que a utilização dessas classificações ou “meios de definir o Mesmo – e o Outro”, já que são proposições interdependentes, representam mais sobre os analistas do que sobre os analisados.

O que a autora pretende esclarecer é que quando continuamos a empregar rótulos como ‘origenista’ ou ‘pelagiano’ (mas nunca ‘capadocianista’ ou ‘jeronimiano’ – ou ‘agostiniano’), nós confiamos em classificações altamente carregadas e precisamente

calibradas de um determinado grupo considerado ‘ortodoxo’, que são designadas para enfatizar certas diferenças em detrimento de fatores potencialmente mais relevantes. Na falta de outros termos, universalmente combinados em um sistema de valores, podemos continuar a usar tais classificações, mas devemos fazê-lo plenamente conscientes da problemática intrínseca de que ‘o rótulo também cria uma nova realidade’ (ELM, 1997, p. 318).

Agostinho representa a identidade no contexto abrangido. Ele faz parte do grupo que, uma vez vencedor do conflito, deteve o privilégio autodeterminar sua identidade e determinar sua correlata diferença. O bispo faz parte aqui do grupo dos ortodoxos, já que uma vez vitorioso assumiu suas representações e práticas como as legítimas, verdadeiras, ortodoxas – logo, católicas (a identidade final em disputa). As demais, em oposição, uma vez derrotadas, são relegadas ao papel de diferenças – heresias.

Se percebemos o alcance da análise de Elm sobre esses contextos de polêmica, podemos conduzir nossa investigação nos atendo às categorias assumidas estritamente na conjuntura em questão, sem sobrepor a ela as representações dela resultantes haja vista todo o processo histórico. Trata-se de tentar solapar o olhar retroativo; omitir as classificações criadas em decorrência do resultado das disputas de poder; focalizar impreterivelmente o momento polêmico e seu consequente jogo discursivo e retórico e as diversas representações em disputa alheias às diversas relações envolvidas.

Não se trata de desconsiderar o processo mesmo de construção de identidade e de diferença. Trata-se de entender que o ortodoxo não o é desde sempre. Ele passa a ser, por meio da conquista de espaços de poder e da assunção de uma identidade como tal. Portanto, não se trata do portador da verdade de maneira axiomática. Da mesma forma, o herege não o é desde sempre. Ele também se torna. Na medida em que é alijado dos espaços de poder e, então, é relegado, diferenciado à condição de herético.

As relações de poder, através de práticas sociais, dentre estas as discursivas (as principais a serem analisadas neste caso), interferem nas representações de identidade e de diferença e constituem, dessa forma, as posições de ortodoxia e de heresia; de tradição e de novidade; de verdade e de erro.

É fundamental perceber que o opositor do pelagiano não é o ortodoxo, o católico, isto é, o cristão detentor da verdade, mas sim o agostiniano, ou o partidário de Agostinho, o jeronimiano, ou o partidário de Jerônimo. As posições de heresia e de ortodoxia não são

estáticas e pressupostas. Assim sendo, os partidários de Pelágio, ou os pelagianos, não são os hereges de forma assumida ou inata, mas assim eram representados pelos seus adversários em meio à polêmica. Os partidários de Agostinho, por exemplo, os tinha como hereges, e a recíproca também é verdadeira. Essa relação entre ortodoxia e heresia acompanha as disputas de poder e os jogos discursivos que resultam das representações de identidade e de diferença.

*

Se buscarmos o significado das palavras ortodoxia e heresia em sua origem, encontraremos que ortodoxia (do grego *orthódoxos*) significa ensino correto ou direito, isto é, uma posição ou doutrina vigente, oficial, em determinada instituição, organização ou sociedade, e que heresia (do grego *hairesis*) significa escolha, ou uma doutrina contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé (FERREIRA, 1989, p. 1235).

Entretanto, segundo Kochakwicz, mais importante do que o significado original dos termos está o desenvolvimento de ambos com o passar do tempo, sempre relacionados um ao outro, nunca de forma separada. A “heresia é função da ortodoxia e tem de ser definida em relação a ela. No entanto, para o historiador a relação inversa também é válida. Historicamente, a ortodoxia forma-se em função da heresia. A ortodoxia [...] estabelece-se e articula-se contra o pano de fundo da heresia” (1987, p. 305).

Este autor vai ainda mais além ao afirmar que os dogmas, na maior parte das vezes, cristalizam-se na luta contra sua rejeição. O que para ele é até mesmo paradoxal. E uma vez que o dogma é claramente definido, desafiá-lo abertamente equivale a incorrer na condição de heresia. Dessa forma, ortodoxia e heresia aparecem conjuntamente. “Os períodos de grandes lutas contra as heresias foram, ao mesmo tempo, as épocas em que se formaram efetivamente os elementos principais do ensinamento católico” (1987, p. 305). A história dos dogmas e das heresias são, na verdade, aspectos de um único e mesmo processo. Na verdade, o limiar entre ortodoxia e heresia é tão estreito e tão confuso que:

[...] nas biografias de muitos grandes santos e doutores da Igreja, deparamos com momentos de suspensão ou de hesitação da história: conjectura-se que, em vez de grandes mestres da ortodoxia, se poderiam ter tornado grandes heréticos, e que alguns fatores insignificantes [...] os empurraram numa direção e não noutra. [...] as contingências da história parecem ter atuado em ambos os casos: é justo dizer que alguns grandes heréticos foram, na verdade, reformadores que falharam, do mesmo modo que alguns grandes santos estiveram bastante perto de se tornarem hereges (KOCHAKWICZ, 1987, p. 306).

Muitos dos grandes santos foram reformadores, inovadores, críticos, indivíduos de extraordinária força moral e coragem intelectual, que desafiaram o seu meio religioso tendo de enfrentar muitas vezes uma forte resistência por parte dos elementos conservadores da Igreja. Podiam ter falhado. Contudo, o cristianismo conseguiu sobreviver graças à coragem e obstinação de pessoas de semelhante vulto (KOCHAKWICZ, 1987, p. 306).

De acordo com Lyman (2008, p. 297), a construção das heresias se desenvolveu nos primeiros três séculos do cristianismo enquanto o discurso literário cristão definiu e refutou os erros teológicos e aplicou meios para assegurar a correta crença e uma identidade exclusiva. Como muitos produtos da Antiguidade tardia, isso partiu da junção de variedade das culturas locais e de tradições religiosas que tomaram lugar no diálogo pela unidade no Império Romano.

A autora ainda nos revela que a associação às imagens bíblicas de demonização inspiradas nos falsos profetas foi trazida para Roma no segundo século por meio de Justino, o Mártir,¹⁹ com o uso do termo neutro seita ou escolha (*hairesis*) como um trabalho demoníaco para o erro: heresia. Todas as escolhas religiosas ou comunidades sectárias distintas do que fosse tido como verdade foram literalmente demonizadas. E a imagem do herético foi apresentada retoricamente como mais distante do que era considerado correto em uma combinação de acusações imorais (enganoso, infiel, falso e promíscuo) e mais próximo das violações sociais (supersticioso, elitista, sedento por ascender socialmente, imitador, insubordinado). Essas estratégias literárias de exclusão e de depreciação, de acusações imorais e de demonização construíram os fundamentos da vida e do pensamento cristãos através da categorização dos oponentes teológicos (LYMAN, 2008, p. 297-298).

Em um ambiente onde a separação entre ortodoxo e herético era imprecisa, a construção de uma identidade ortodoxa e de uma diferença herética no seio da sociedade cristã se tornou ainda mais complexa e premente, principalmente porque o herege obviamente não se definia como tal. Ele, na verdade, também se auto identificava como

¹⁹ Flávio Justino nasceu no primeiro decênio do séc. II em Neápolis, capital de Samaria e antiga Siquém. (Atual Nablus, na Palestina.) Filho de pais pagãos, frequentou as diversas escolas filosóficas de estoicos, peripatéticos e pitagóricos. Depois de ter professado durante longo tempo as doutrinas dos platônicos, converteu-se ao cristianismo. Viveu muito tempo em Roma, onde fundou uma escola e onde sofreu também o martírio entre os anos 163-167. Canonizado e chamado de são Justino, o Mártir, dele conservaram-se três obras autênticas: “O Diálogo com o judeu Trifão” e “Apologia I e II” (SANTIDRIÁN, 1997, p. 310).

um seguidor da tradição, logo, como um ortodoxo, um defensor da verdadeira doutrina. Porém, uma vez derrotado no âmbito político, foi assimilado pelo grupo vitorioso como sendo dissidência, como parte que não estava em conformidade com a verdadeira doutrina, – agora, nas mãos do grupo dominante – sendo representado, então, como herege (IRICINSCHI; ZELLENTIN, 2008, p. 17).

Essa função é estabelecida conforme nos elucida Balandier, (1982, p. 23) para o qual “[...] a ordem das sociedades diferencia, classifica, hierarquiza e traça os limites proibidos por interditos. Contém e condiciona os papéis e os modelos de conduta”.

A construção da heresia, entretanto, não pode ser tomada simplesmente como declaração de defesa da crença ou do poder estabelecido, ela revela definições teológicas mais criativas e aspirações sociais envolvidas na construção contínua da identidade cristã. Técnicas retóricas como a rotulagem ou genealogias e gêneros literários podem ser examinados no contexto histórico para expor não apenas tentativas sociais ou religiosas de exclusão, mas também a negociação teológica com problemas culturais contemporâneas de diversidade e de diferença na sociedade romana. A unidade eclesiástica e a clareza doutrinária foram alcançadas na medida em que foram defendidas das divergências. A classificação crescente do erro, portanto, refletiu o dinamismo da tradição teológica, bem como a codificação geral da vida e do pensamento romanos durante os séculos IV e V (LYMAN, 2008, p. 296-297).

Dessa forma, através de um viés histórico mais particular, poderíamos concluir que no contexto dos embates entre diferentes formas de cristianismo em busca de domínio do pensamento e da autoridade sobre a sociedade cristã, a ortodoxia corresponde ao grupo dos vitoriosos e a heresia, por outro lado, corresponde ao grupo dos derrotados. Uma vez diferenciada a parte do todo, ou seja, a heresia do corpo cristão, a mesma precisa ser devidamente delimitada e, por conseguinte, combatida.

Como atesta Woodward, (2000, p. 10-14) “[...] a construção da identidade é tanto simbólica quanto social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais”. Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos; uma “redescoberta do passado” – o que Lyman (2008, p. 296) denomina de genealogia histórica, apelo à tradição.

No contexto da polêmica, isso fica mais claro quando observamos a constante busca de legitimação das ideias em jogo através do cânone, das Escrituras, por parte dos grupos cristãos em conflito. (Procuraremos demonstrar isso de maneira mais explícita quando estivermos analisando os documentos, no terceiro capítulo.)

“Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, 2004, p. 18). A busca pelo poder político e social é uma constante nos conflitos religiosos cristãos na Antiguidade tardia. A oficialização do cristianismo no Império finalmente possibilitou à Igreja despender esforços em busca de consolidação, de unidade em seus princípios e práticas, apesar de as características religiosas regionais serem extremamente difíceis de se controlar (ARNAL, 2008, p. 74-75).

Além disso, se desde sua origem o cristianismo já se fazia uma verdadeira composição de pensamentos e de grupos variados, a partir do século IV, com a elevação de seu estatuto para *religio licita* e com a sua posterior oficialização no culto romano, a permanência daquelas variadas e distintas comunidades ameaçava a unidade institucional recém obtida da Igreja. Isso contribuiu para que a constituição de um conjunto sistemático e bem delimitado de ideias e práticas – tido não só como oficial, mas como ortodoxo – se tornasse questão fundamental pelas autoridades eclesiásticas daquele momento (STROUMSA, 2008, p. 151).

2. PELÁGIO E O MOVIMENTO PELAGIANO

Neste capítulo, abordamos o que nos é conhecido sobre o asceta bretão Pelágio e sobre seus seguidores, ambos responsáveis pela irrupção de um movimento no interior da sociedade cristã romana de fins do século IV e início do século V pautado na austeridade moral e prática dos preceitos cristãos. Esse movimento de cunho ascético recebeu justamente a designação de seu mentor – movimento pelagiano.

No entanto, conforme já explicitamos na introdução, nos preocupamos em diferenciar os termos movimento pelagiano e pelagianismo, dando preferência ao primeiro, tanto por respeito ao recorte temático e histórico que nos propomos fazer quanto pelo conteúdo pejorativo e já atrelado ao sentido de heresia no qual o último está imerso.

Como elucidamos anteriormente, até o concílio de Cartago de 418, o termo movimento pelagiano representa muito melhor o estatuto do grupo e dos ensinamentos por ele propagados. Não havia ainda, até aquele momento, definições sobre se o movimento era ou não herético, se seus líderes eram ou não hereges e se suas ideias estavam ou não de alguma forma imbuídas de princípios que contrastassem com o que era considerado ortodoxo pela Igreja de forma consolidada e universal.

Embora desde o início da controvérsia, em 411, já tivessem sido realizados sínodos para a condenação do movimento, bem como já houvesse forte oposição a ele por parte de autoridades eclesiásticas, somente em 418 que definitivamente o movimento, dantes apenas mais um grupo responsável por contribuir com a disseminação de determinadas práticas cristãs de fé nas diversas esferas da sociedade romana, passou a ser duramente condenado pela Igreja e pelo Estado romanos.

A partir de então é que aquela primeira designação, pelagianismo, coaduna melhor com o contexto. Uma vez oficial e definitivamente condenado como heresia, o movimento pelagiano deixou de ser apenas mais um movimento de cristãos em plena comunhão com a Igreja, e com preceitos específicos, passando a ser uma reunião de cristãos considerados desviantes, em desacordo com a ortodoxia, portanto, hereges.

Tendo em vista a especificação do tema proposto, uma vez que nossa análise é restrita ao momento que corresponde ao exórdio da controvérsia até a condenação definitiva do movimento, a designação que tomamos como mais apropriada a ser utilizada no decorrer do texto é movimento pelagiano. Apesar de boa parte dos autores que tratam

do tema não se preocupar em distinguir os cognomes, adotamos aqui a vertente que preza pela diferenciação de ambos.²⁰ Vale ressaltar que o epíteto pelagianismo também pode ser bem empregado como adjetivo, mesmo não o sendo como substantivo.

Como a maior parte das informações que se têm a respeito do objeto principal de estudo nesta parte da dissertação estão circunscritas aos escritos do bispo de Hipona, Agostinho, e alguns escritos eclesiásticos, oficiais da Igreja ou de outros padres contemporâneos à controvérsia, o procedimento de pesquisa a ser manuseado a seguir trata-se da análise documental.

Em suma, tentamos esboçar uma trajetória da pessoa de Pelágio, do movimento pelagiano e da controvérsia através, principalmente, das obras e epístolas de Agostinho. Tendo por auxílio, é claro, autores e obras de referência que tratem do assunto. Esse trajeto percorrido por intermédio das fontes, entretanto, não será realizado de modo exclusivamente cronológico. Conforme a necessidade de aprofundamento em determinada questão ou de melhor vislumbre dos fatos apresentados, tomamos a liberdade de avançar ou recuar no período temporal.

É importante salientar, contudo, que tentamos proceder da maneira mais clara e pontual possível, com o intuito de esclarecer o leitor sobre quem era Pelágio para a sociedade cristã da época e para as diversas comunidades cristãs que se apresentavam naquele tempo, quem era o asceta bretão para as diversas autoridades eclesiásticas do período, qual era o público para quem pregava e ensinava e em que medida esse público aceitava suas ideias e práticas, e a respeito destas, quais eram afinal: como os cristãos em geral e as autoridades da Igreja em particular percebiam esses ensinamentos difundidos.

Enfim, como Pelágio, os pelagianos, o movimento pelagiano e as ideias pelagianas eram vistas e conhecidas por seus adversários no âmbito doutrinário, dos quais Agostinho fez frente de destaque? Todas essas indagações, porém, tentaram ser dirimidas sob a ótica da identidade, isto é, dos algozes que uma vez personificados como a verdadeira Igreja condenaram e buscaram suprimir do seio do cristianismo sua diferença – os pelagianos.

Na medida em que nos falta fontes acerca de Pelágio e do movimento pelagiano constituídas pelos próprios pelagianos, resta-nos tentar compreender todo o período da controvérsia unicamente por meio das fontes produzidas por aqueles que bem sabemos visavam a todo custo combater e excluir o grupo encabeçado pelo asceta. Não houve aqui,

²⁰ Di Berardino (2014) e Squires (2013) empregam o termo de acordo com essa mesma vertente.

portanto, um olhar sobre a diferença construído pela própria alteridade em questão. Mas um olhar sobre a diferença perpetrado pela identidade vitoriosa no âmbito do conflito de discursos e, dessa forma, por aquela que impôs a sua perspectiva em relação ao processo.

Nossa restrição a esse olhar que parte exclusivamente de um dos lados da controvérsia – o lado dominante e vencedor que buscou cercear e desqualificar o lado sobrepujado e derrotado e, ao mesmo tempo, imprimiu a si mesmo o estatuto de ortodoxia e de verdade – não nos impediu de exercer crítica e de promover reflexões ao que as fontes nos revelaram e de submetê-las aos devidos métodos de análise dos variados discursos que contêm.

A intenção foi investigar o assunto principal proposto no título, além, é claro, de suas muitas ramificações, – que foram adequadamente tratadas conforme a necessidade e a viabilidade – ou seja, analisar Pelágio e o movimento pelagiano tendo por base a obra do bispo que mais envidou esforços para combatê-los: Agostinho de Hipona.

De certo que em determinadas ocasiões outras fontes foram sondadas, a fim de tornar mais eficaz o estudo aqui pretendido. Entretanto, destacamos logo de pronto que elucidamos a temática fundamentando-nos no principal algoz da diferença pelagiana, o bispo cristão africano e aqui representante da ortodoxia: um representante da identidade que fala da diferença, da alteridade, e que procura combatê-la por meio do discurso.

Uma vez postos os objetivos do presente capítulo, explicitamos sua subdivisão da seguinte forma: no primeiro subcapítulo, abordamos o que se conhece acerca de Pelágio e do início de suas atividades em Roma; no segundo subcapítulo, abordamos a constituição do movimento pelagiano e as principais ideias e práticas nele difundidas, já acentuando o caráter polêmico delas; e, por fim, no terceiro subcapítulo, abordamos o seguimento da controvérsia e os diversos procedimentos realizados até a definitiva condenação do movimento.

2.1. Pelágio: das ilhas britânicas a Roma, da conversão à ascese

O próprio Agostinho se preocupou em esclarecer na obra *De gestis* (22, 46, PL. 33), de que maneira veio a tomar conhecimento sobre o asceta bretão, Pelágio:

Limitando-me principalmente a minhas relações com Pelágio, devo dizer que ouvi falar dele primeiramente, e com grandes elogios, antes de ir à Roma, e uma vez nela instalado. Mais tarde, me chegou a notícia de suas disputas contra a (doutrina da) graça de Deus, não poderia menos que entristecer-me, pois me diziam isso pessoas dignas de confiança, apesar disso queria eu sabê-lo por confissão do próprio Pelágio ou lê-lo em algum de seus escritos, com o fim de que, se me colocasse a rebater seus erros, não pudesse ele negar. Quando mais tarde chegou em África, e estando eu ausente, foi a Hipona; mas, segundo me disseram meus achegados, não se pôde observar absolutamente nada do que se dizia dele, porque partira antes do previsto. Depois o vi, creio que uma ou duas vezes, em Cartago, estando eu ocupadíssimo em razão da conferência que estávamos a organizar com os donatistas; mas ele não tardou em deixar a costa africana.²¹

Por meio do trecho acima exposto, o bispo de Hipona faz um breve resumo das vezes em que ouviu e tomou conhecimento sobre Pelágio e do momento em que por pouco não pôde se encontrar pessoalmente com ele – uma vez em Hipona e outras vezes em Cartago. Após a partida do monge para o oriente é que Agostinho gradualmente desdobrou maior esforço em combater as ideias apregoadas por ele e por seus seguidores, na medida em que tomou cada vez mais conhecimento delas (TESKE, 2009, p. 264).

Temos que levar em conta, no entanto, que Agostinho escreveu o fragmento supracitado já em 416. O que ele fez, foi relembrar fatos ocorridos há bastante tempo. E mais, após tratá-los muito ligeiramente, passou a abordar o assunto que para ele era o problema crucial da controvérsia – as disputas contra a (doutrina da) graça de Deus. Após fazer menção à rápida passagem do asceta pela África, o hiponense pôs-se logo a justificar seu tardio ingresso na controvérsia como sendo devido ao cisma donatista que tantas dificuldades trouxeram para o seu episcopado em Hipona (HAMMAN, 1989, p. 19).

Muito antes, no ano de 410, Agostinho (*Ep.* 146, PL 33)²² já havia tido contato com Pelágio por meio de uma carta que o bispo enviou para o asceta:

Te dou rendidas graças por tua carta que me tem proporcionado grande alegria, assegurando-me que estais bem. Que o Senhor te recompense por isso com

²¹ “*Nam, ut de me ipso potissimum dicam, prius absentis et Romae constituti Pelagii nomen cum magna eius laude cognovi: postea coepit ad nos fama perferre, quod adversus Dei gratiam disputaret; quod licet dolerem, et ab eis mihi diceretur quibus crederem, ab ipso tamen tale aliquid, vel in eius aliquo libro nosse cupiebam, ut si inciperem redarguere, negare non posset. Postea vero quam in Africam venit, me absente, nostro, id est, Hipponensi littore exceptus est, ubi omnino, sicut comperi a nostris, nihil ab illo huiusmodi auditum est: quia et citius quam putabatur, inde profectus est. Postmodum eius faciem Carthagine, quantum recolo, semel vel iterum vidi, quando cura Collationis, quam cum haereticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui: ille vero etiam ad transmarina properavit [...]*” (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

²² Koopmans (1951, p. 150) descarta a possibilidade dessa carta (146) ter sido escrita em 411, 412 ou 413. Para ele o mais provável é que tenha sido remetida no outono de 410, uma vez que o conteúdo moderado e amistoso da carta dificilmente seriam encontrados caso ela tivesse sido escrita posteriormente, com uma dura polêmica já em curso.

bênçãos, pelas quais estás sempre bem, e possas viver para sempre com Ele na eternidade, caríssimo e diletíssimo irmão. Quanto a mim, embora não possa admitir que mereça os elogios contidos na tua benévola carta sobre minha pessoa, ainda assim, não posso deixar de agradecer o sentimento de bondade demonstrado por ti para com minha pequenez e me permito recordar-te que rogues ainda mais por mim a fim de que eu seja tal como tu crês.²³

Nesse trecho, está contido na íntegra todo o texto da referida epístola. Apesar de termos conhecimento dessa carta, que ao que parece se trata da resposta de Agostinho a uma carta que lhe fora enviada anteriormente por Pelágio, infelizmente esta última nos é desconhecida. Não temos, assim, como medir o alcance das palavras do bretão nem tampouco conhecer a fundo o conteúdo dela. Podemos apenas pressupor, mesmo com o tom lacônico e, segundo Prete (1962, p. 10), breve, cheio de reservas e até mesmo frio, pelo qual o bispo se dirige ao asceta.

A primeira citação que transcrevemos acima faz parte da obra *De gestis*, escrita alguns anos após a controvérsia já ter-se de fato iniciada. A segunda, por sua vez, faz parte de uma epístola escrita muito antes disso. Ambas, porém, se tratam de testemunhos provenientes do próprio Agostinho, e são, de modo geral, bastante respeitosos com relação a quem e sobre quem escrevem e, de certa forma, não apresentam o aspecto conflituoso que marcou os escritos do período posterior à condenação do movimento (PRETE, 1962, p. 10-11).

De fato, conforme é possível notar no testemunho do próprio Agostinho na primeira citação, muito antes da partida de Pelágio para a África, sua reputação como homem de reta fé e de grande vigor moral já era bem conhecida, e não só pelo bispo hiponense, como também entre os cristãos em geral (EVANS, 1968, p. 1-2).

Não obstante, essa notoriedade se iniciou quando de sua chegada e estadia em Roma, no fim do século IV. Quanto ao momento anterior à sua presença na capital imperial, muito pouco nos é conhecido. Há, inclusive, uma ampla discussão entre os pesquisadores e historiadores de Pelágio acerca do seu lugar de origem, principalmente

²³ “*Gratias ago plurimum quod me litteris tuis exhilarare dignatus es, et certum facere de salute vestra. Retribuat tibi Dominus bona, quibus semper sis bonus, et cum illo aeterno vivas in aeternum, domine dilectissime, et desideratissime frater. Ego autem etsi in me non agnosco praeconia de me tua, quae tuae Benignitatis epistola continet; benevolo tamen animo erga exiguitatem meam ingratus esse non possum: simul admonens ut potius ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me iam esse arbitraris*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

por conta das indicações divergentes que as fontes²⁴ apresentam: há dúvidas se ele nasceu na Irlanda ou na Inglaterra.²⁵

Embora refiramo-nos a Pelágio simplesmente como bretão, isto é, oriundo da província romana de Bretanha, haja vista as divergências nas fontes quanto à sua terra natal, é imprescindível ressaltar que essas discrepâncias já marcam representações de diferença: acentuar o discurso sobre Pelágio tratando-o como originário de uma região longínqua de Roma e de seu centro cultural, uma província, já denota características de exclusão, de marginalização.²⁶

No caso de Jerônimo, quando se referia a Pelágio como “irlandês”, pretendia aviltar ainda mais o monge, exacerbando a marcação da diferença através da imputação de termos que possuíam conotação que remetia à “selvageria”, à “barbárie”: retórica usual nos círculos intelectuais e culturais romanos de desvalorização do oponente no âmbito do discurso e consequentemente no espaço político (REBOUL, 2005, p. 77).

A data de nascimento de Pelágio é ainda mais incerta. Plinval (1943, p. 13) assume que o britânico teria nascido entre as datas de 350 e 354. E, em relação ao nome, Souter (1922, p. 1) atenta para o fato de *Pelagius* ser obviamente um nome de origem grega e que significa “do mar” ou marino. Além disso, parece não ter sido um nome muito comum até os séculos II e III da nossa era, mas já no século I a.C., ele surgiu em inscrições a partir de cognatos e variações, tanto em grego quanto em latim.

Se a localidade natal e a data de nascimento de Pelágio já eram objetos de intensa discussão, seus primeiros anos de vida e sua educação são questões completamente desconhecidas. Há um vazio de informações sobre ele até a chegada em Roma. Isso favorece o desenvolvimento de um amálgama de hipóteses entre os estudiosos: por

²⁴ Na epístola 186, dirigida a Paulino, Agostinho e Alípio (1, 1, PL. 33) se referem a Pelágio usando o termo *Britonem* (que poderia ser traduzido como bretão). Jerônimo, por outro lado, o chama de irlandês (SOUTER, 1922, p. 2).

²⁵ Em favor de Irlanda está ZIMMER (1901, p. 19-20); em favor de Inglaterra se inclinam SOUTER (1922, p. 3) e PLINVAL (1943, p. 57-58). Há ainda uma hipótese de Bury (1905, p. 43) que trata de conciliar as soluções opostas e afirma que Pelágio nasceu na Inglaterra de uma família irlandesa que havia emigrado ao dito país.

²⁶ Ao utilizar o conceito de marginalização, Jean-Claude Schmitt (1990, p. 273-274) afirma que os “heréticos também ficam ‘de fora’ [...] Nenhuma heresia [...] pôde resistir por muito tempo à coligação da Igreja com o Estado”. Ao se referir aos “de fora”, o autor faz alusão ao conceito de *outsider* desenvolvido por Elias (2000), mostrando que o processo de construção da identidade, na medida em que é inseparável da concomitante construção da diferença, está inevitavelmente relacionado à marginalização dessa diferença, à sua não inclusão naquela identidade, logo, à sua exclusão dos espaços de poder e de vivência. Apesar de Schmitt utilizar essa abordagem no ambiente propriamente medieval, por elucidarmos a periodização da Antiguidade tardia, o emprego dela se faz bastante propício ao nosso recorte histórico.

exemplo, aquela que pretende deduzir que o asceta procedia de família humilde porque seu nome era corrente entre os escravos, ou que era de família cristã, já que o culto da santa antioquena Pelágia se encontrava muito difundido à época, e, com o culto, também seu nome (SOUTER, 1922, p. 3-4).

Todavia, tanto Souter (1922, p. 4-5) quanto Plinval (1943, p. 73) sustentam que o britânico tenha procedido de uma família cristã e que tenha sido educado nas escolas romanas de sua terra natal: os indícios de sua cultura clássica latina, ainda que escassos, são muito significativos.²⁷ Por outro lado, a ausência de refinamento retórico em seus escritos descarta a possibilidade de que tenha frequentado as escolas da vizinha Gália, como a de Bordeaux, bastante famosas no mundo romano (PRETE, 1962, p. 13).

Quando Pelágio chegou em Roma, pode-se pensar que fora enviado lá para completar os estudos jurídicos e seguir a carreira que era habitual entre os jovens que pretendiam ascender socialmente. Zimmer (1901, p. 21) tratou de buscar uma confirmação disto na mentalidade jurídica factível de ordem, de equidade e de profundo respeito pela pessoa e pela liberdade do homem, sempre vivos e que afloram em muitas passagens dos escritos do asceta.

Nesse aspecto, sua trajetória se assemelha muito a de Agostinho, o qual também nascido numa província romana e empenhado em seguir uma carreira intelectual e política-jurídica, acabou mudando-se para o centro do Império em determinado momento da vida a fim de decidir seus rumos profissionais, intelectuais e até mesmo pessoais. Ambos optaram pela trajetória estritamente religiosa e filosófica. Porém, ao contrário do hiponense, que não permaneceu em Milão por mais de quatro anos, Pelágio se estabeleceu em Roma por volta de trinta anos, só se retirando de lá por conta da invasão dos visigodos em 410 (BROWN, 2005, p. 426).

Assim, pois, em Roma, provavelmente aos vinte anos, entre 375-380, o bretão decidiu batizar-se e iniciar um modo de vida em conformidade com o sério compromisso advindo desse ato. De fato, autores como Caspari (1890, p. 12) e Evans (1968, p. 4) reconhecem que nos escritos do asceta vibra intensamente profunda sinceridade e não se esquivam à certeza de que esta mesma tenha presidido sua conversão.

²⁷ O historiador francês destaca que Pelágio não conhecia o grego ou o conhecia com dificuldade no tempo em que fez o comentário (*expositiones*) a São Paulo; há também diversos indicativos constantes no *Ad Demetriadem* (1943, p. 140).

Não há quaisquer evidências seguras acerca das influências que atuaram sobre Pelágio e até que ponto foram efetivas. Roma, porém, era um ambiente rico em atividade intelectual e religiosa. Alguns seculares ilustres, dotados de um excepcional sentido cristão e sensíveis à cultura e aos múltiplos problemas que agitavam desde então o mundo cristão, haviam formado círculos de espiritualidade e de sincero ascetismo: os correspondentes e os amigos de Jerônimo, como Pamáquio, Oceano, Donião e, em maior número, aquelas senhoras cristãs que procediam do alto patriciado romano pertenciam a esses grupos (BONNER, 2007, p. 95).

Brown (2005, p. 426) esclarece, nessa perspectiva, que, diferentemente de Agostinho, o qual acabou se restringindo a uma vida dedicada a problemas pastorais locais e isolando-se em suas atividades intelectuais, Pelágio:

Continuou a viver numa cidade frequentemente visitada por monges do leste do Mediterrâneo e perturbada por questões teológicas de todas as partes do mundo. [...] chegou ao apogeu num mundo em que os leigos cristãos cultos exerciam mais influência do que em qualquer época anterior. Homens e mulheres leigos haviam-se tornado apóstolos destacados do novo movimento ascético: eram os destinatários ilustres de cartas de Paulino de Nola, Agostinho e Jerônimo; suas concepções teológicas eram respeitadas, sua proteção era buscada e suas mansões eram postas à disposição de santos e peregrinos vindos do mundo inteiro.

Um certo Hilário, homem do governo e douto escritor cristão, esteve em contato com Pelágio.²⁸ “Não sabemos se Pelágio teria assistido as lições de Hilário, mas certamente leu seus escritos e encontrou discutidos nos mesmos um grande número de problemas teológicos contemporâneos, uma documentação precisa, e claras formulações que Pelágio em geral aceitou” (PLINVAL, 1943, p. 91).

As efervescências doutrinárias com relação às posturas morais e disciplinares que se encadeavam no oriente romano ou na África tinham intensa repercussão em Roma. Se por um lado, correntes doutrinárias como o maniqueísmo não chegaram diretamente na sede imperial, por outro, movimentos que invocavam a exigência pelo ideal da igreja perfeita, sem mancha, da igreja de “santos” propagavam-se provocando tensões em

²⁸ Conforme podemos confirmar por meio do trecho em *Contra duas epistolas Pelagianorum* (IV, 7) de Agostinho. Alguns autores o identificam com o *praefectus Urbi* e procônsul de África *Decimius Hilarianus Hilarius*, outros como autor de um comentário a São Paulo e do escrito que corre com o nome de “Ambrosiastro” (PLINVAL, 1943, p. 88).

diversas regiões do Império: por exemplo, o novacianismo em Roma e o donatismo no norte da África (DUNN, 2008, p. 671-672).²⁹

Apesar desse ambiente conturbado no meio religioso romano, Pelágio levou uma vida de relativo isolamento e dedicada ao estudo. E, tendo prolongado sua permanência durante muitos anos, pôde ampliar o conhecimento dos livros sagrados, lendo e estudando preferencialmente os livros morais, demonstrando anseio pela elevação do espírito e pela busca da perfeição que tanto permeiam as páginas bíblicas do Eclesiástico, dos Provérbios e, em particular, dos Salmos tão frequentemente citados por ele (SOUTER, 1922, p. 4).

Após ter abandonado definitivamente o mundo da cultura clássica, o asceta finalmente se empenhou no estudo exclusivo dos escritos cristãos, entre os quais seus preferidos eram Cipriano de Cartago, pela ardente exortação à prática fervorosa das virtudes cristãs, Lactâncio, pela ideia do cristianismo como sublime filosofia moral, e, sobretudo, Ambrósio, pela viva humanidade de sua concepção cristã (PLINVAL, 1943, p. 75).

O modo de vida que Pelágio queria realizar não lhe exigia entrar nas filas do clero – ao qual nunca pertenceu de fato – nem se unir a um grupo de reclusos ou de ascetas que professassem de alguma maneira um tipo de vida propriamente monástica. Apesar da comum designação de seus contemporâneos por “monge inglês”, ele conservava a singular fisionomia de asceta que, uma vez apropriado de determinado ensinamento, o traduzia em sua própria vida com particular convicção: ao que parece, jamais demonstrou interesse em ser considerado ou chamado de monge, nem pensou em dar vida a uma família de monges (PRETE, 1962, p. 16).

Devido a isso, temos adotado até aqui para nos referir a Pelágio, tanto o termo asceta, quanto o termo monge. E no que concerne à sua origem, com o intuito de evitar maiores discussões sobre sua localidade natal, temos nos referido a ele sumariamente como bretão, haja vista as abrangentes possibilidades que abarcariam todo o ambiente das ilhas britânicas onde teria nascido.

²⁹ Em 251 aconteceu em Roma o cisma novaciano, em torno do problema dos *lapsi*, isto é, daqueles cristãos que de algum modo negaram a sua fé durante o tempo da perseguição de Décio. O cisma donatista eclodiu no Norte da África, e dizia respeito aos *traditores*, aqueles cristãos que, por ocasião da grande perseguição, tinham entregue aos soldados do Império os livros e utensílios sagrados. Findas as perseguições, abriu-se na Igreja uma discussão a respeito de como eles poderiam ser readmitidos na comunhão. Uma ala da Igreja entendia que a penitência seria suficiente para readmitir os que caíram, enquanto um grupo mais rigoroso defendia que os *traditores* só poderiam ser readmitidos pelo rebatismo e, no caso dos clérigos, não poderiam mais administrar validamente os sacramentos (GONÇALVES, 2009, p. 60-61).

De todo modo, Pelágio viveu como secular em plena liberdade de uma profissão de vida ascética incomum, espontaneamente abraçada, exercendo, através da marca pessoal de um intenso ardor religioso, uma eficaz influência no ambiente romano de fins do século IV com sua ação e com seus escritos (EVANS, 1968, p. 67).

Agostinho ouviu falar dele muito favoravelmente na África, devido sua fama e devido o testemunho de uma amizade qualificada, a saber, que manteve com o amável asceta penitente, Paulino de Nola. E isso podemos verificar através de uma carta que Agostinho e Alípio (*Ep.* 186, I, 1, PL. 33) escreveram a Paulino:

Sabemos que tens amado a Pelágio como servo de Deus,³⁰ que, ao que parece, é chamado bretão, para distingui-lo do outro Pelágio, chamado Pelágio de Taranto. Não sabemos quais são os vínculos de afeto para com ele agora. Também nós não somente o temos amado antes como continuamos a amá-lo atualmente; entretanto, nosso afeto para com ele é diferente do que havíamos tido. Antes, porque nos parecia reta sua fé; agora, por outro lado, queremos pela bondade de Deus que se visse livre dos erros contrários à doutrina da graça que, segundo se diz, professa. Não acreditamos facilmente na fama que sobre ele tem corrido já há algum tempo, pois nos é chegada através de boatos, os quais frequentemente tratam-se de mentiras. Mas agora acreditamos com motivo. Lemos um livro dele no qual tratava de inculcar-nos esses erros que pretendem borrar do coração dos fiéis a graça de Deus, concedida ao gênero humano pelo único entre Deus e os homens, Jesus Cristo.³¹

Essa carta, do ano de 417, foi escrita justamente durante o período máximo da controvérsia com os pelagianos e manifesta abertamente a oposição de Agostinho ao escrito mais significativo de Pelágio, a carta à virgem Demetríades. Mas a epístola acima descrita é um testemunho indubitável da vasta simpatia e da grande estima que Pelágio havia adquirido tanto em Roma quanto fora, durante sua larga permanência por lá, já que os dois africanos, Agostinho e o bispo Alípio, dão claramente a entender que também eles, como Paulino de Nola, haviam tido no passado relações de afeto amistoso para com o asceta.

³⁰ A expressão *servus Dei* indica aqui a função de cristão asceta, e pode traduzir-se também por monge. Agostinho a usa também se dirigindo a membros do clero. Apenas mais tarde, no século VI, a expressão se tornou corrente para indicar os monges, por exemplo, nos escritos de Cesário de Arles (PRETE, 1962, p. 17).

³¹ “*Pelagium, quem credimus, ut ab illo distingueretur qui Pelagius Terenti dicitur, Britonem fuisse cognominatum, quod ut servum Dei dilexeris, novimus: nunc autem quemadmodum diligas, ignoramus. Nam et nos non solum dileximus, verum etiam diligimus eum; sed aliter nunc diligimus, aliter aliquando dileximus: tunc enim, quia nobis rectae fidei videbatur; nunc autem, ut ab iis quae inimica et adversa gratiae Dei sentire dicitur, illius misericordia liberetur. Nam cum hoc de illo aliquamdiu fama iactaret, non utique facile credendum fuit; solet quippe fama mentiri: sed propius ut crederemus, accessit quod librum quemdam eius, ea prorsus persuadere molientem quae gratiam Dei per unum Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum generi humano impertitam [...]*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

Por volta do mesmo período, um monge chamado Joviniano, mesmo levando uma vida de rigorosa ascese, propagava com sua ação e com seus escritos uma doutrina de certo modo antimonástica, que negava a superioridade do estado de virgindade, a distinção dos estados de perfeição (virgens, viúvas, esposas, monges, padres e leigos) e a utilidade prática da abstinência e do jejum. Para ele, todos aqueles que houvessem conservado a fé do batismo receberiam no céu a mesma e igual recompensa (CROSS, 1997, p. 904).

Condenadas estas doutrinas pelo bispo de Roma, Sirício,³² em 392, e pelo bispo de Milão, Ambrósio, em 393, houveram reações muito diversas em Roma. Um grupo de amigos ascetas escreveu a Jerônimo enviando-lhe o texto de Joviniano. O monge de Belém compôs uma obra em dois livros, *Adversus Jovinianum* (*Contra Joviniano*), para refutar as teses contrárias (PENNA, 1949, p. 152).

Nem todos, mesmo entre os mais próximos a Jerônimo, acolheram bem a dura resposta contra Joviniano, parecendo-lhes que aquele havia caído no excesso oposto condenando o estado matrimonial. Um correspondente amigo do monge hierosolimitano, chamado Donião, selecionou certo número de passagens complicadas que haviam suscitado maior inquietude e as remeteu a Jerônimo pedindo-lhe que as aclarasse ou mesmo as corrigisse (PENNA, 1949, p. 153-154).

Justamente nesse momento, em decorrência da controvérsia com Joviniano, Jerônimo foi informado sobre certo monge que falava abertamente mal de seus escritos. A resposta não tardou e foi hostil, irônica e implacável, ao enfrentar aquele monge “que dando voltas pelas ruas, encruzilhadas e praças (de Roma) vai alvoroçando e ladrando com as mais sutis e caluniosas insinuações” e “ministra golpes e mordidas violentas com a raiva de um cão” contra os escritos de Jerônimo tratando de defender Joviniano, que nega o mérito e a virtude: “que frequenta as casas das nobres matronas, das viúvas ricas, entretendo-lhes com conversações eruditas e exortando-as a não desprezar os adornos e as diversões do mundo”; o qual “depois de terem sido conhecidos em Roma meus escritos (de Jerônimo), tem sido para eles um zeloso temor e tem tratado de desacreditá-los”; que se tem arrogado o papel de juiz entre os contendores (Jerônimo e Joviniano) e sentencia aos quatro ventos: “este tem razão, aquele não; este conhece a Escritura, o outro se engana”; e enquanto vai gritando que Jerônimo condena o matrimônio, não se digna a

³² Bispo de Roma entre os anos de 384 e 399 (CROSS, 1997, p. 1509).

tomar a pena e escrever o que pensa e ensina, contentando-se a comunicar sua doutrina nos salões das casas romanas “onde escutam as mulheres grávidas entre as lamúrias dos pequenos e os leitos matrimoniais” (PRETE, 1962, p. 19).³³

O tom exacerbado presente no discurso de Jerônimo não deve ser considerado para além das disputas doutrinárias que se estabeleciam naquele momento entre os referidos nomes. O monge a quem ele se refere é uma personalidade do mundo eclesiástico e dos círculos religioso-ascéticos da capital; tem entrada livre nas nobres famílias de matronas, viúvas, noivas romanas de vida cristã e entregues para a vida religiosa e continente, tal qual praticada nos círculos do Aventino e dirigidos pelo mesmo Jerônimo nos tempos em que Dâmaso era o bispo de Roma (DUNN, 2008, p. 673).

A erudição espiritual aclamada por esse monge recorda precisamente aquela que outrora o próprio Jerônimo apregoava em seus círculos em Roma. Na polêmica suscitada pelos ensinamentos de Joviniano, este teve algumas de suas posições defendidas pelo inominado monge, reagindo contra as intemperantes e, a seu ver, paradoxais afirmações de Jerônimo; inclinara-se provavelmente à concepção de Joviniano devido à maior abertura do ideal da virtude às possibilidades e conquistas da vontade humana. Esse monge em questão era Pelágio, ainda não tão conhecido nas comunidades cristãs de fora da Itália (PLINVAL, 1943, p. 51-53).

E Jerônimo prossegue em suas declarações polêmicas acerca de Pelágio, apelando para caracterizações depreciativas e exageradas a respeito da aparência do asceta bretão. Em uma de suas cartas, o monge de Belém refere-se a Pelágio como “de costas amplas e corpulento”.³⁴ Representação que passa a ser recorrente. Jerônimo, anos mais tarde, se utilizou de um sarcasmo pouco cortês para atribuir a Pelágio o que ele denomina de sinais inconfundíveis para reconhecê-lo: caminhar lento e solene de tartaruga e obesidade devida as abundantes porções de rações que comia.³⁵ Obviamente, o asceta bretão já mostrava a fragilidade física da acentuada idade.³⁶

Agostinho, por sua vez, mais respeitoso e sutil para com seus adversários, não poupou expressões de moderado apreço e de elogios reservados: através das cartas que

³³ Todas as citações são referências à carta de 394 de HIERONYMUS, *Ep.* 50, 1; 3.

³⁴ *Ep.* 50, 4; *habet latera et athletarum robur et belle corpulentus est* (Tradução de PENNA, 1949).

³⁵ HIERONYMUS, *dial. Adv. Pelag.*, II, 16.

³⁶ OROSIUS, *liber. Apol.*, 31, 2; também se refere ao bretão como tendo grande corpulência, costas largas e uma cabeça majestosa colocada sobre um pescoço grosso de gigante que a alguns recordava a figura bíblica de Golias.

fizemos referência anteriormente é possível observar claramente o quanto o bispo apreciava Pelágio por sua vida virtuosa, apesar de sua dissensão quanto à doutrina sobre a graça. Em outros de seus escritos, o bispo, mencionando às vezes expressamente a pessoa de Pelágio, geralmente acrescentava algum atributo significativo que, superando qualquer formalismo de cortesia, revelava sincera admiração, embora lacônica devido às manifestas divergências doutrinárias: um asceta douto, estimado e venerado, de vida realmente santa – essa parece ser a imagem e reputação de Pelágio em sua larga permanência em Roma (PRETE, 1962, p. 21-22).

O retrato físico e moral de Pelágio, desafortunadamente, só pode ser vislumbrado tendo por base o que escreveram a respeito dele seus adversários. É claro que não podemos deixar de proceder de maneira crítica com relação a esses testemunhos. Dessa forma, é plenamente possível ter uma noção mais concreta, apesar de não totalmente fidedigna, da pessoa de Pelágio; mais ainda de como era visto pelos seus contemporâneos. Perscrutando as fontes disponíveis e colhendo delas o que nos foi possível acerca do asceta bretão, mesmo que obtendo um conjunto modesto de informações, podemos daqui em diante nos preocupar em adentrar no âmbito da sua doutrina e daqueles cristãos dispostos a segui-la.

2.2. O movimento pelagiano: discípulos, ensinamentos e práticas

A influência direta que Pelágio exerceu com a austeridade de sua vida religiosa, com a palavra e com outras formas de apostolado, nos diversos ambientes com os quais esteve em contato em Roma, em África e em Palestina, se estendeu de uma maneira peculiar e em certos aspectos com maior eficácia por meio de seus escritos a numerosos cristãos que espontaneamente entraram no círculo de admiradores e amigos, para converterem-se finalmente em discípulos seus (DI BERARDINO, 2014, p. 128).

Seus escritos eram bastante lidos, devido o rigor e a forma de atraente persuasão. Isso Agostinho e Alípio (*Ep.* 188, 3, 13, PL. 33) nos revelam em uma carta dirigida a uma cristã chamada Juliana, por volta de 417-418: “Não podemos deixar de expressar nosso desejo de que se encontre uma aberta confissão dessa graça nos escritos desses homens

(pois são muitos os que os leem por causa de sua acuidade e eloquência), dessa graça que tão vivamente recomenda o Apóstolo”.³⁷

Pelágio ainda mantinha uma ampla correspondência, de cunho religioso, com pessoas das mais variadas categorias sociais, desde os simples cristãos aos líderes das Igrejas, como mostram suas cartas. O ascetismo cristão dos séculos IV e V havia conquistado muitos fiéis entre as filas do patriciado – ao contrário do que havia sucedido à religião cristã em seu princípio – e, naturalmente, o bretão se dedicava a cultivar esta elite de sangue e de espírito, escrevendo para alguns membros da antiga nobreza romana e cristã, como nos expõem as cartas a Demetriadés, a Liviana e a Celância (BROWN, 1990, p. 337-338).

Dirigindo-se a um aspirante à vida ascética que havia encontrado séria oposição em sua família por parte de seus pais, Pelágio o aconselha a como comportar-se nessas difíceis circunstâncias exortando-lhe a não abandonar a decisão adotada: supõe-se que a nobreza ou as rendas se ocultavam como verdadeiro motivo por detrás daquela hostilidade (CASPARI, 1890, p. 122-167).

O modo de vida cristão exercido com tanto êxito entre tais membros de famílias ilustres, conquistados pelo ideal ascético, é fundamental para se compreender a presença desses cristãos pertencentes a categorias sociais elevadas, por sua condição e por sua cultura, nas filas dos grupos pelagianos. Não se tratava de cristãos que Pelágio havia ganhado para a vida monástica primeiro e para sua doutrina depois, mas sim de cristãos que por diversas circunstâncias e por uma necessidade de fé haviam abandonado as riquezas e os valores mundanos para perseguir um ideal cristão superior (KELLY, 1968, p. 360).

Esses, tão logo se puseram em contato com Pelágio, se sentiram atraídos por sua doutrina percebendo nela um sincero cristianismo moral e uma coerente concepção de Evangelho vivido integralmente. E por isso, os pelagianos recrutaram seus seguidores entre os cristãos cultos, de altas exigências morais, rígidos e observantes (SQUIRES, 2013, p. 4-5).

De todo modo, já desde que começou a inflamar-se a luta contra o movimento pelagiano, quando Agostinho iniciou seus esforços para refutar os ensinamentos

³⁷ “*Satis enim dici non potest quantum cupiamus in eorum hominum scriptis, qui propter acrimoniam atque facundiam leguntur a plurimis, apertam confessionem illius gratiae reperiri, quam vehementer commendat Apostolus*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

atribuídos ao asceta bretão, os pelagianos eram muitos e aumentavam em número, em diversas regiões. Nas próprias palavras do bispo: “Estes são os ensinamentos com os quais a erva daninha que é esta heresia se propaga dia-a-dia, e já nos lamentamos que está se convertendo em selva (*De gestis*, 35, 65, PL. 44).³⁸

Em Roma havia seguramente desde a época da estadia de Pelágio, grupos de amigos e simpatizantes do asceta, mas até 417 aproximadamente, não se pode falar de grupos propriamente pelagianos. O bispo de Roma Inocêncio I (*Ep.* 183, 2, PL. 33), por exemplo, não os podia identificar, mesmo deixando entender que existiam alguns pelagianos tímidos que preferiam permanecer ocultos: “se há, se escondem e não ousam defender Pelágio, que prega tais coisas ou suas doutrinas diante de outros; não é fácil que seja descoberto e reconhecido aqui nada em meio de tão grande multidão [...]”.³⁹

As ardorosas recomendações de Agostinho a este influente presbítero, que era também o porta-voz do clero romano, a fim de que atuasse contra a expansão do movimento na cidade de Roma, demonstram que, se não existiam infiltrações dele por lá, era porque os pelagianos pensavam e esperavam não se fazerem hostis aos bispos de Roma. Segundo testemunhos do próprio Agostinho (*Ep.* 186, 8, 29, PL. 33), havia pelagianos até em Nola, a sede de Paulino, e bastante engajados: “Temos dito tudo isto porque temos ouvido, embora não saibamos se o que ouvimos é verdade, que perto de ti, ou melhor, em tua cidade há alguns muito obstinados em favor deste erro [...]”.⁴⁰

Na África, a vigilante atividade dos bispos e a reação vigorosa contra a ameaça pelagiana impediram a expansão do movimento, mas não seu ingresso. Ora, o próprio Pelágio em pessoa esteve por lá. Quando mais tarde partiu para o oriente, seu principal discípulo e, de acordo com Kelly (1968, p. 361), verdadeiro líder prático do movimento, Celéstio⁴¹ permaneceu por mais algum tempo na província romana. Durante esse tempo,

³⁸ “[...] *haec sunt quibus haeresis illius dumeta quotidie pullulare, imo iam silvescere dolebamus*” (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

³⁹ “*seu hic illi (Pelagiani) in urbe sunt, quod nescientes nec manifestare possumus nec negare, cum etsi sunt, lateant, nec aliquando audeant vel illum praedicantem ista defendere vel talia aliquot nostrorum praesente iactare et in tanta populi multitudine aliquis facile nec alicubi possit agnoscere*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁴⁰ “*quidam etiam apud nos vel in vestra potius civitate, si tamen verum est quod audivimus, tanta pro isto errore obstinatione nituntur [...]*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁴¹ E de acordo com Brown (2005, p. 427), Celéstio poderia ser considerado o *enfant terrible* do movimento – com personalidade forte, liderança e disposto a defender as ideias de seu mestre diante de outras autoridades eclesásticas, acabou sendo responsável pelo início da controvérsia; além de ter sido condenado em diversos sínodos por insistir em expor tais ensinamentos polêmicos.

o jovem advogado cristão e fiel seguidor dos ensinamentos pelagianos foi viva e duramente atacado pelos bispos africanos (KOOPMANS, 1951, p. 151).

Apesar de Celéstio ter se destacado dentre os seguidores das ideias do asceta bretão, não foi o único dos jovens de famílias abastadas romanas a serem atraídos por elas. Dois jovens cristãos, Timásio e Santiago, também foram arregimentados pela ascese pelagiana e também tiveram função de destaque no decorrer da controvérsia: após renunciarem aos ensinamentos de Pelágio alguns anos depois, foram justamente os dois que deram a conhecer a Agostinho o livro *De natura* de seu antigo mestre, e lhe rogaram para que o examinasse e o refutasse – o que fez Agostinho em seu livro *De natura et gratia* (FRANGIOTTI, 1998, p. 103-104).⁴²

Depois de receberem com entusiasmo a obra do bispo, lho responderam dizendo: “Uma coisa nos entristece em meio a tão grande benefício, e é que tão tardiamente resplandecera este favor da divina graça. Porque estão ausentes alguns cuja cegueira deveria curar-se com a luz de tão evidente verdade” (*De gestis*, 24, 48, PL. 44).⁴³

Na África, Agostinho se colocou em alerta contra grupos de pelagianos muito ativos e que tinham conseguido alguns seguidores. Albina, Melânia e Pliniano trataram com Pelágio de alguns problemas da graça, da qual ele se afirmava defensor, e objetaram expondo pontos de vistas opostos. Nessa ocasião, recorreram a Agostinho, o qual respondeu aclarando os problemas mais difíceis discutidos e expondo as doutrinas pelagianas em seu livro *De gratia Christi* (FRANGIOTTI, 1998, p. 203-204).

As nobres romanas Juliana e Proba, da família dos Anícios, também elas fugitivas em África, tiveram em várias ocasiões contatos e encontros com os círculos pelagianos e haviam solicitado para sua filha e neta Demetriadés, que havia tomado o véu de virgem, uma exortação e conselhos de vida ascética do próprio Pelágio (EVANS, 1968, p. 27).

Agostinho as admoestou para que se guardassem das doutrinas pelagianas e que não permitissem que sua família fosse alcançada por elas. As duas nobres cristãs responderam assegurando ao bispo de Hipona que sua família tinha estado sempre muito

⁴² Duval (1990, p. 281-282) assevera que, ao contrário do que é comumente posto, a obra de Pelágio, *De Natura*, não fora composta na Palestina entre os anos de 413-414 como resposta a Jerônimo ou a Agostinho, bem em meio à polêmica, mas teria sido escrita em Roma entre 405-410, mais propriamente em 406, quando Pelágio pôs-se a cogitar o problema da graça. Ou seja, muito anteriormente à controvérsia.

⁴³ “*Sed unum est quod nos in tanto beneficio afficit, quia tarde hoc tam praeclarum gratiae Dei munus effulsit. Siquidem contigit absentes fieri quosdam, quorum caecitati ista tam perspicuae veritatis illustratio deberetur [...]*” (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

distante, não apenas das mais graves heresias, mas também das que tivessem a mais leve suspeita de desvio doutrinal, aludindo com estas últimas palavras aos ensinamentos pelagianos (*Ep.* 188, 3, PL. 33):

E segue: “Mas saibas Vosso Sacerdócio que eu e minha pequena família estamos muito distantes de tais pessoas; toda nossa família segue a fé católica, de modo que jamais desviamos para qualquer heresia, nem nunca temos caído, não digo apenas naquelas seitas que admitem expiação, mas nem sequer naquelas que parecem admitir erros de pouca monta”.⁴⁴

Ambos os episódios, que tiveram como cenário a África romana, já nos idos dos anos 417-418, constituem satisfatória documentação sobre as múltiplas influências exercidas pelos discípulos e pelos escritos pelagianos nos cristãos mais preocupados com as questões da fé. Ainda assim, Agostinho (*De Pecc. Orig.*, 21, 23, PL. 44) parece esperançoso, porque:

Depois da resposta do concílio africano, a cuja província aquela pestífera doutrina chegara furtivamente, mas não a atingira extensamente nem nela penetrara tão profundamente, outras proposições vieram à luz graças ao zelo dos fiéis de Roma, onde Pelágio vivera durante muito tempo e onde delas se ocupara nas pregações e discussões, o papa Zózimo as reuniu, como podeis ler, na carta dirigida a todo o orbe católico e as considerou como execrandas.⁴⁵

Na Sicília, uma nobre romana repetiu o gesto de outras mulheres do mesmo grupo social: renunciou a suas riquezas e se entregou à vida ascética, a uma prática heroica da virtude e ao culto da doutrina sagrada, adquirindo em pouco tempo uma reputação excepcional e uma grande veneração, mesmo entre o clero. Valendo-se desta influência, passou a exercer um apostolado e um ardente proselitismo entre as comunidades cristãs da ilha (PRETE, 1962, p. 27-28).

O autor do escrito que nos fornece essas notícias, nos informa também que ele próprio fora conquistado pelo ideal monástico daquela mulher e que por ela fora guiado, instruído e aconselhado. Desejando ele que uma filha sua vivesse também segundo o

⁴⁴ “*Quod itaque adiungis et dicis: ‘Sed noverit sacerdotium vestrum, longe me ac domunculam meam ab huiusmodi personis esse discretam: omnisque familia nostra adeo catholicam sequitur fidem, ut in nullam haeresim aliquando deviaverit, nec umquam lapsa sit; non dico in eas sectas quae vix expiantur, sed nec in eas quae parvos habere videntur errores’*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁴⁵ “*Post rescripta quippe Africani concilii, in quam provinciam quidem doctrina illa pestifera serpendo pervenerat, sed eam non tam late occupaverat atque pervaserat; alia quoque ipsius in urbe Roma, ubi diutissime duxerat, atque in his fuerat prius sermonibus contentionibusque versatus, cura fidelium fratrum prolata patuerunt, quae litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas, papa Zosimus exsecranda, sicut legere potestis, attexuit*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

modelo de virgem cristã, colocou-a sob sua direção. Em seguida, deixou nas linhas do citado texto seu testemunho de estima, de profunda veneração para com aquela singular mestra do espírito e, ao mesmo tempo, os sinais visíveis daquele ardor ascético que conquistava as almas dos cristãos do período (CASPARI, 1890, p. 3-13).

A ilha de Sicília parece ter sido um local assaz propício para a difusão do ideal ascético pelagiano. Talvez a permanência de Celéstio por lá tenha favorecido isso. Exatamente lá, o escrito *Definições*, de Celéstio, foi composto e amplamente divulgado por ele e por seus discípulos, motivo pelo qual Agostinho veio a escrever por volta de 415 e 416 a obra *De perfectione iustitiae hominis* (1, PL. 44, grifo nosso), dedicada a Eutrópio e Paulo, conforme ele mesmo explicita logo de início:

Vossa caridade – tão profunda e santa em vós, que é um prazer prestar-lhe serviço – me pedistes que replicasse às chamadas definições de Celéstio. Eu creio que este título não seja dele, mas de quem tem trazido esta obra desde a Sicília, donde se vê que não é Celéstio, mas muitos propagandistas de tais ideias, os quais, como diz o Apóstolo, *equivocados, precipitam também a outros no erro*. No entanto, posso crer que esta doutrina também é dele e de alguns de seus discípulos.⁴⁶

O grupo siciliano dos pelagianos⁴⁷ era o mais dedicado e, dentro da prática ascética de seu líder, desenvolveu uma vertente radical do movimento (EVANS, 1968, p. 38).⁴⁸ Da Sicília, Hilário, um cristão que desejava obter uma linha de direção de fé segura para seguir, escreveu a Agostinho (*Ep.* 156, PL. 33) no ano de 414 uma carta na qual expunha alguns ensinamentos referentes ao grupo pelagiano de Siracusa, ordenados em cinco pontos principais:

⁴⁶ “*Caritas vestra, quae in vobistanta est et tam sancta, ut etiam iubenti servire delectet, petivit, ut definitionibus quae dicuntur Caelestii esse respondeam. Sic enim praenotata est eadem chartula quam dedistis: Definitiones, ut dicitur, Caelestii. Quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit, qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes et, sicut ait Apostolus, ipsi errantes et alios in errorem mittentes. Ex illius tamen haec esse doctrina vel etiam quorundam sociorum a eius et nos possumus arbitrari*” (Teodoro Calvo Madrid, OAR).

⁴⁷ A maior parte dos escritos pelagianos que foram conservados pertencem a esse grupo pelagiano de Sicília. Compostos significativamente por epístolas, que contêm em alguma medida ideias concernentes ao arcabouço doutrinário e prático preconizado por Pelágio e por seus discípulos, se encontram reunidos em um compêndio editado por Caspari (1890) – Cartas, tratados e sermões.

⁴⁸ Evans (1968, p. 77) afirma que na Sicília ocorreu um fenômeno diferenciado em relação ao pensamento pelagiano. Inclusive, desconhecido por Agostinho. O “pelagianismo siciliano”, como ele denomina, era distinto do movimento pelagiano encabeçado por Pelágio e Celéstio, haja vista ter levado os ensinamentos destes a um grau de ascetismo ainda mais extremo. E os escritos atribuídos a esses ensinamentos advindos da Sicília eram imbuídos de uma teologia totalmente particular, alheia ao próprio Pelágio, e imputados a uma figura que o autor chama de “o bretão siciliano”. É muito provável que os famosos cinco pontos pelagianos que Hilário, de Sicília, apresenta a Agostinho por meio da epístola a seguir (156) sejam, na verdade, concepções desse tal “bretão siciliano” e não de Pelágio ou Celéstio.

- o homem pode viver sem cometer pecado e observar facilmente os preceitos divinos;
- a criança não batizada não é condenada, já que nasce sem pecado;
- o rico que não vende todas as suas riquezas não entra no reino dos céus;
- proibição absoluta de jurar;
- a igreja, sem ruga e sem mancha, se há de realizar no tempo em que vivemos ou no tempo futuro?⁴⁹

Juntamente com a ilha de Sicília, as ideias de Pelágio foram eficazmente disseminadas em outras ilhas mediterrânicas: Rodes, por exemplo.⁵⁰ Foram identificadas, inclusive muito tempo depois, no século VII, em outra grande ilha, segundo Zimmer (1901, p. 22) talvez onde houvessem sido plantadas desde muito cedo pelo próprio Pelágio – a Irlanda.⁵¹

*

Pelágio era, antes de tudo, moralista severo, pregador de uma mensagem dura, reminiscência de um rigorismo mais antigo, que veio a ser para muitos de seus ouvintes inspirativa: anunciava o desprendimento das riquezas, a prática dos conselhos evangélicos de pobreza e a castidade em todo o seu rigor (CRISTIANI, 1962, p. 31).

Essa rígida ascese que o britânico praticava e propalava, derivava de suas principais ideias, dentre as quais estavam a de que a natureza humana, à semelhança de Deus, fora criada para que se atingisse a perfeição. Sendo assim, a perfeição não seria apenas possível ao ser humano, mas obrigatória. Ele acreditava também que essa capacidade de autoaperfeiçoamento do homem jamais tivesse sido prejudicada de maneira irreversível, ao contrário do que pressupunha a concepção do pecado original (BROWN, 2005, p. 427).

Apesar da ideia fundamental já estar presente nos escritos cristãos desde o primeiro século de nossa Era, o termo *peccato originali* (Pecado Original) só foi cunhado no início do século V pelo bispo de Hipona, Agostinho. Contudo, o que ele fez, na verdade, foi consolidar, através de uma doutrina apresentada no concílio de Cartago de 418, e, posteriormente, ratificada pelo bispo de Roma, Zózimo, a ideia de um pecado

⁴⁹ “*Posse esse hominem sine peccato; et mandata Dei facile custodire, si velit. Infantem non baptizatum morte praevenit non posse perire merito, quoniam sine peccato nascitur. Divitem manentem in divitiis suis, regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit; nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata. Non debere iurare omnino. Et de Ecclesia, quae sit de qua scriptum est non habere rugam neque maculam, utrum haec sit in qua nunc congregamur, an illa quam speramus [...]*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA); cfr. também *De gestis*, 11, 23.

⁵⁰ HIERONYMUS, *Com. In Jerem.*, 4, praef.: *coepit... reviviscere... et in quibusdam insulis praecipueque Siciliae et Rhodi maculare plerosque* (Tradução de PENNA. 1949).

⁵¹ Por volta de 640, a Igreja romana ainda se lamentava dos indícios de retorno de pelagianismo na ilha.

primordial responsável (LE GOFF, 1987, p. 276): a) pela queda do homem (comprometendo sua natureza perfeita) e de toda a humanidade (devido à descendência comum em Adão); b) pela introdução do mal no mundo (pois Deus, como sumo bem, foi responsável por uma criação isenta do mal; o homem, por sua vez, ao afastar-se de Deus, é que permitiu que o mal incidisse sobre o mundo); e c) pela necessidade de redenção e de salvação do homem, já não mais possível por suas próprias mãos (por sua própria vontade), e somente possível através da intervenção divina (vinda através da encarnação e da morte de Cristo na cruz) – resultado da concupiscência e da ignorância do homem (GILSON, 2006, p. 286-287).

Ao perscrutar o episódio da criação, Agostinho, densamente influenciado pela tradição paulina, observou que a desobediência de Adão – estimulado por Eva e essa estimulada pela serpente – ao comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, justamente o que Deus lhe havia proibido comer, foi provocada pelo orgulho, soberba, (um grave pecado cometido por aqueles que querem elevar-se a uma dignidade que não é a sua) e pela inveja (pecado pelo qual um pretende ser ou ter aquilo que é de outro) da parte do homem, estando a origem do mal, então, exclusivamente na sua vontade (GILSON, 2006, p. 284).

Conforme as próprias palavras do bispo:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentido e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem (*De nat. et grat.*, 3, 3, PL. 44).⁵²

Segundo Agostinho, todo o mal sofrido pelo homem é consequência direta do pecado de Adão. Adão fora agraciado com uma existência livre de qualquer mal – inclusive livre da possibilidade de morrer. Seu dom mais precioso, contudo, era sua total liberdade. Apesar da restrição imposta por Deus, (no caso do fruto, muito mais uma

⁵² “*Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est; natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturale bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

solicitação de obediência do que uma proibição) o homem tinha a liberdade de desacatá-la. Exatamente o que fez. Tal ato, no entanto, não esteve isento de consequências desastrosas: a primeira delas foi a expulsão do paraíso, seguida da necessidade do labor (físico e mental) para a sobrevivência e, finalmente, da morte física (MANN, 2006, p. 41-42).

E o bispo de Hipona vai ainda mais além a respeito dos efeitos do pecado original sobre o homem: “Portanto, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram”.⁵³ Ao reportar a Paulo, Agostinho assume que o pecado de Adão teria se estendido a toda a sua descendência, ou seja, a toda a humanidade, uma vez que ele, como primeiro homem, foi responsável por todas as futuras gerações (HÄGGLUND, 2003, p. 113-114).

Pelágio, por sua vez, negava a existência do pecado original, afirmando que seria injustiça de Deus permitir que toda a humanidade sofresse as consequências do pecado de um só homem. Da mesma maneira, observava que muitos cristãos utilizavam o argumento da natureza decaída do homem como desculpa para sua corrupção moral. E mais, destacava que todo homem nascia no mesmo estado de perfeição tal como Adão antes do pecado, não havendo assim nenhuma mancha original que o impedisse de praticar o bem e de obedecer aos mandamentos divinos presentes nas Escrituras. O homem só partilhava do pecado de Adão quando pecava – aí sim, seguia seu mau exemplo (COSTA, 2002, p. 354-355).

Agostinho (*De nat. et grat.*, 9, 10, PL. 44) nos apresenta o posicionamento dos pelagianos da seguinte maneira:

Afirmam eles (os pelagianos): “Mas esse tal não é réu de condenação, visto que está escrito que todos pecaram em Adão não pelo pecado contraído pela origem do nascimento, mas pela imitação do pecado. Portanto, se Adão é considerado autor de todos os pecadores que lhe seguiram, porque foi entre os homens o primeiro pecador, porque não se considera Abel, em vez de Cristo, como cabeça de todos os justos, visto que foi, entre os homens, o primeiro justo?”.⁵⁴

⁵³ Rm 5.12 (na versão da Bíblia de Jerusalém).

⁵⁴ “Sed: *“non damnatur, inquit, quia in Adam peccasse omnes non propter peccatum nascendi origine adtractum, sed propter imitationem dictum est”. Si ergo ideo dicitur Adam auctor omnium qui subsequuti sunt peccatorum, quia primus peccator in hominibus fuit, cur non potius Abel quam Christus ponitur caput omnium iustorum, quia primus in hominibus iustus fuit?*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

Em um primeiro momento, as críticas de Pelágio pareceram a Agostinho bastante válidas no que se refere à abordagem prática da fé. A crítica fundamental do asceta incidia exatamente sobre o baixo nível moral que presenciou ao chegar em Roma e ao fato de os cristãos utilizarem a natureza decaída e a impossibilidade de fazer o bem como justificativas para seus pecados (MARROU, 1957, p. 54-55).

Para os pelagianos, o homem não tinha desculpas para seus pecados nem para os males que o cercavam. Se a natureza humana era essencialmente livre e bem criada, e não perseguida por uma misteriosa fraqueza íntima como o pecado original, a razão da miséria geral dos homens devia ser externa, de algum modo, a seu verdadeiro eu; devia estar, em parte, na força restritiva dos hábitos sociais de um passado pagão. Tais hábitos podiam ser reformados pela vontade humana em sua plenitude, sem qualquer interferência divina (BROWN, 2005, p. 433).

No pensamento pelagiano, pecado não é qualquer “falta de conformidade a”, mas somente a transgressão voluntária da lei de Deus. Ou seja, as crianças não nascem em iniquidade, mas permanecem inocentes até que voluntariamente desobedeçam a uma lei divina. Deus não ordenaria o impossível: a capacidade, então, limita a responsabilidade (CLARK, 1992, p. 12-13).

**

Se as Escrituras ordenavam ao ser humano que não pecasse, isso significava para Pelágio que tal cumprimento era possível, não havendo, portanto, qualquer falta anterior ou congênita que impedisse o homem de realizar os mandamentos divinos. Estando, dessa forma, a vontade livre intacta, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus. Se a humanidade não está decaída, não precisa de justificação. “Não há como endireitar o que o erro não deformou realmente” (GILSON, 2006, p. 300).

Talvez a intenção do asceta bretão fosse revitalizar as obras dos indivíduos de sua época. De modo que participassem mais ativamente da salvação, através da renúncia aos prazeres mundanos e materiais e de busca incessante pela ideal cristão de santidade, cujo exemplo fundamental, para ele, era Cristo. Segundo Pelágio, o pecado original interferia na própria plenitude do livre arbítrio, pois uma natureza já imersa no pecado e impossibilitada de promover o bem não teria verdadeiramente uma escolha diante do bem e do mal (FRANGIOTTI, 1995, p. 115):

Se tomarmos conhecimento destas verdades pelas Escrituras, não há necessidade de disputar contra a fé cristã nem dizer o que vamos dizer para nos empenharmos em demonstrar que a natureza humana, nas crianças, não necessita de médico, porque é íntegra, e nos adultos, que a mesma se basta para praticar a justiça, se quiser (*De nat. et grat.*, 6, 6, PL. 44).⁵⁵

Dessa forma, ao negar o pecado original, Pelágio confirmava a possibilidade de o homem praticar o bem por suas próprias forças, sem depender da graça divina para auxiliá-lo. Relegava, assim, a graça de Cristo a um segundo plano e, por conseguinte, nas próprias palavras do bispo hiponense, “anulam a cruz de Cristo” (*De nat. et grat.*, 6, 6, PL. 44).⁵⁶ E o bispo continua: “Ele (Pelágio) nada diz sobre esta graça, como se o homem pudesse recuperar a saúde unicamente pela força da vontade, a qual possibilitou sua ruína” (*De nat. et grat.*, 23, 25, PL. 44).⁵⁷

Os pelagianos compreendiam a graça unicamente como um dispositivo de perdão dos pecados cometidos, sem poder intervir na natureza do homem para também impedi-lo de cometer pecados. Tinham em Cristo um espelho de vida e de perfeição para os homens; exemplo que o homem poderia alcançar através de seu próprio esforço e vontade (BONNER, 2007, p. 27).

Na perspectiva agostiniana, após o pecado original e a consequente queda do homem, este não poderia mais exercer plenamente sua liberdade, pois sua vontade já não estaria voltada para Deus, mas para o pecado. A mancha do pecado fez com que a vontade de todos os homens estivesse prejudicada – se encontrava inteiramente direcionada para o mal, portanto, incapaz de promover o bem. Por isso, se por sua própria vontade o homem se afastou de Deus, praticando o mal (desobedecendo), por sua própria vontade não mais poderia retornar à presença divina, nem à sua condição inicial de perfeição e de graça. Seria necessário para isso um mecanismo que lhe fosse externo. Uma ajuda: e necessariamente divina (KRABBENDAM, 2002, p. 53).

A graça, – dom gratuito de Deus – como o próprio nome sugere, seria a única possibilidade de salvação para o homem, expressa no sacrifício de Cristo na cruz. A aquisição da graça seria uma condição indispensável para que o homem pudesse ser salvo

⁵⁵ “*Hoc si secundum Scripturas sapiamus, non cogimur contra christianam gratiam disputare et ea dicere, quibus demonstrare conemur naturam humanam neque in parvulis medico indigere, quia sana est, et in maioribus sibi ipsam ad iustitiam, si velit, posse sufficere*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

⁵⁶ “[...] *qua evacuatur crux Christi*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

⁵⁷ “*De qua gratia omnino iste nihil dicit, quasi sola sua voluntate se possit sanare, quia eum potuit sola vitiare. Non ei dicimus "mortem corporis ad peccatum valere", ubi sola vindicta est - nemo enim peccat corpore moriendo –, sed ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua, hoc est, Deus eius, quae necesse est mortua opera faciat, donec Christi gratia reviviscat*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

da perdição do pecado e da danação eterna. Mas a obtenção dela não se daria através de boas obras ou de quaisquer esforços pelos quais fosse possível merecê-la: “Mas esta graça, sem a qual nem as crianças nem os adultos podem ser salvos, não é dada em consideração aos merecimentos, mas gratuitamente, o que caracteriza a concessão como graça. Justificados gratuitamente pelo seu sangue” (*De nat. et grat.*, 4, 4).⁵⁸

Segundo Costa (2012, p. 354), a doutrina pelagiana, entretanto, diferencia-se da agostiniana em pelo menos dois pontos:

Primeiro, para Pelágio e seus seguidores, o livre-arbítrio da vontade é a única e exclusiva causa do pecado no primeiro homem e em todos os homens até hoje, negando toda e qualquer possibilidade do pecado por hereditariedade, ou seja, que a humanidade seja pecadora por causa do pecado original; Segundo lugar, como defensor de um cristianismo enérgico, ou de uma Igreja de perfeitos, não no sentido donatista, mas que levasse os homens a não encontrarem nenhuma desculpa para permanecer no pecado, os pelagianos vão buscar na livre vontade não só a causa mas também o remédio ou antídoto do mal. Para eles, do mesmo modo que o homem peca voluntariamente, pode também livrar-se do pecado por suas próprias forças [...].

“Pelágio define o pecado como sendo apenas um mau uso do livre-arbítrio; não diminui nem sua liberdade nem sua bondade natural, nem, conseqüentemente, seu poder de fazer o bem” (GILSON, 2006, p. 299-300). Sendo assim, o socorro da graça não se aplicaria à vontade, já que não está corrompida. Torna-se apenas necessário o perdão de Deus pela realização do ato mau. O sacrifício de Cristo, demonstração de infinita bondade de Deus e poderosa incitação ao bem para toda a humanidade, opera somente a remissão de pecados, sem atingir a vontade.

Gilson (2006, p. 303) destaca que, para o bispo de Hipona, a diferença entre o homem que tem a graça e o que não tem está na eficiência de seu livre-arbítrio e não em sua posse ou não posse. Aqueles que:

[...] não têm a graça se reconhecem pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso. Assim, a graça pode ser definida: o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo.

⁵⁸ “*Haec igitur Christi gratia, sine qua nec infantes nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod gratia nominatur. Iustificati, inquit, gratis per sanguinem ipsius.*” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

Em Agostinho, o efeito da graça sobre a liberdade, é substituir o deleite para o mal pelo deleite para o bem. A lei, irrealizável ao homem decaído, torna-se ao contrário objeto de amor e de deleite para o homem em estado de graça. A liberdade é nada mais que o bom uso do livre-arbítrio. Quanto mais a vontade se subordina à graça, mais sã ela é, e quanto mais sã, tanto mais livre (STUMP, 2001, p. 134). Então, em Agostinho, a liberdade suprema se confundiria com um livre-arbítrio inteiramente submetido a Deus: pois é no servir a Cristo que consistiria a verdadeira liberdade.

Ao contrário, em Pelágio a liberdade era “completa”: “o homem era responsável por todos os seus atos; portanto, todo pecado só podia ser um ato deliberado de desprezo por Deus. Agostinho tinha menos certeza de que a natureza humana decaída pudesse suportar tamanho fardo” (BROWN, 2005, p. 434).

Atenta para o que disse: “Eu, porém, digo que a criança nascida num lugar, onde não pode ser socorrida pelo batismo de Cristo, surpreendida pela morte, deixou este mundo sem o banho da regeneração, porque não lhe foi possível recebe-lo”. Que ele a absolva e abra-lhe o reino dos céus contra a sentença do Senhor [...]. Portanto, com justiça, por esta condenação, que atinge todos os homens, não é admitido no reino dos céus aquele que não somente não é, mas também aquele que não pôde ser cristão (*De nat. et grat.*, 8, 9, PL. 44).⁵⁹

Ao afirmar que todo indivíduo vinha ao mundo tal como Adão antes de pecar, isto é, em estado de perfeição e livre de qualquer pecado original, por implicação o batismo infantil tonava-se desnecessário, uma vez que todo infante era puro, livre de pecado. Ou seja, na perspectiva pelagiana, as crianças não nascem em iniquidade, mas permanecem inocentes até que voluntariamente desobedeçam a uma lei divina. Ao contrário de Agostinho, para quem o batismo realizado nas crianças servia para remir ambos os pecados, o atual e o original (CHADWICK, 2001, p. 450).

De fato, os pelagianos também realizavam a prática do batismo infantil, porém a partir de um sentido diferente: além de ser uma prática tradicional já praticamente consolidada nas diversas comunidades cristãs, os pelagianos acreditavam que o batismo servia não para salvar o homem do pecado original (para eles inexistente), mas para que o batizado fosse perdoado por Deus por seus pecados futuros (BURY, 1905, p. 44).

⁵⁹ “Videte quid dixerit. Ego autem dico parvulum natum in eo loco, ubi ei non potuit per Christi baptismum subveniri, morte praeventum idcirco talem fuisse, id est, sine lavacro regenerationis exisse, quia esse aliud non potuit. Absolvat ergo eum et aperiat ei contra sententiam Domini regnum caelorum [...]. Recte ergo ea damnatione, quae per universam massam currit, non admittitur in regnum caelorum, quamvis christianus non solum non fuerit, sed, nec esse potuerit” (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR).

Foi justamente por causa da prática do batismo infantil que toda a controvérsia se iniciou, primeiramente no norte de África e depois alcançando maior dimensão pelo Império. Durante a breve passagem de Pelágio e Celéstio pela província africana, em 410, o principal discípulo do asceta bretão entrou em conflito com presbíteros locais ao questionar a necessidade e a função do batismo nas crianças (KRABBENDAM, 2002, p. 38).

Em decorrência da polêmica, tanto Celéstio quanto seu mestre Pelágio passaram a ser recorrentemente requisitados a prestar testemunhos sobre suas concepções e a realizar confissões públicas de fé. Os bispos cristãos, principalmente os africanos, apresentaram profundo interesse em conhecer melhor as ideias propagadas e praticadas por ambos, a fim de atestar se estavam em consonância ou não com as tradições locais.

Uma série de concílios foram conclamados com o intuito de arguir e deliberar sobre o monge bretão, sobre seu principal seguidor e sobre os ensinamentos divulgados pelo movimento. Foram condenados nos concílios que ocorreram na África, porém absolvidos em pelo menos dois concílios realizados no oriente romano. Isso fez com que a controvérsia se prolongasse até 418, quando no concílio de Cartago o movimento foi definitivamente condenado como heresia. Processo que nos incumbimos de analisar com maior minúcia no próximo subcapítulo.

2.3. Dos visigodos em Roma ao Concílio de Cartago de 418

Até o ano de 410, Pelágio teria pregado em Roma livremente e sem contradição. Nesse ano, contudo, por conta da invasão dos visigodos de Alarico, ele e seu principal discípulo, Celéstio, fugiram para a África do Norte, a exemplo de muitos romanos. Foi justamente a partir dessa data que a controvérsia com os pelagianos teve início (WALKER, 2006, p. 245-247).⁶⁰

⁶⁰ Não consideramos aqui a crítica que Pelágio fez à obra Confissões, de Agostinho, em 405 como sendo o início da controvérsia, conforme alguns autores costumam definir; justamente porque, uma vez amparados pela delimitação feita por Di Berardino (2014, p. 3:125), definimos o segundo período do movimento pelagiano (411-418) como o momento no qual efetivamente ocorre a polêmica.

Não Pelágio, mas Celéstio iniciou e protagonizou os distúrbios no meio religioso africano ao censurar o batismo infantil. Numa carta escrita por volta de 414-415 dirigida a Hilário, Agostinho (Ep. 157, 22, PL. 33) relembra o ocorrido:

Um deles, chamado Celéstio, havia começado já a introduzir-se furtivamente no honroso presbiterado dessa Igreja. A fidelíssima liberdade dos irmãos o empurrou até o tribunal do bispo por essas mesmas disputas contra a graça de Cristo. Ao fim se viu obrigado a confessar que as crianças também têm necessidade de uma redenção, por isso têm de ser batizadas. Claro que se negou a expressar-se com maior precisão acerca do pecado original, prejudicando-se a si mesmo ao utilizar o vocábulo redenção.⁶¹

A atuação de Celéstio na controvérsia é fato de capital importância. Além de ter sido responsável direto pelo início dos conflitos, seu discurso enérgico em favor dos ensinamentos pelagianos lhe proporcionou até mesmo espaço de destaque em relação ao movimento. Tanto que Jerônimo, adversário mordaz de Pelágio e das doutrinas que lhe eram atribuídas, se refere ao pelagianismo como “heresia celestiana” em uma de suas epístolas remetidas a Agostinho; o monge oriental via não pelagianismo, mas “celestianismo”, dada a evidência que Celéstio atraía para si:

O santo presbítero Inocêncio, portador desta carta, o ano passado pensava que nunca voltaria à África, e por isso não levou consigo meus escritos dirigidos a vossa condescendência. Mas damos graças a Deus, já que aconteceu que com vossa carta vencestes meu silêncio. Qualquer ocasião me é muito agradável para escrever a vossa reverência. Ponho a Deus por testemunha; se pudesse tomar asas de pomba, iria para dar-lhes um abraço, mesmo que apenas pelo mérito de suas virtudes, quando por vossa cooperação e ação tem sido degolada a **heresia celestiana** (Ep. 202, c. 1, PL 33, grifo nosso).⁶²

É também relevante o fato de que Jerônimo escreve essa epístola a Alípio e Agostinho por volta de 419, ou seja, um ano após a condenação definitiva do movimento pelagiano com a ratificação de Roma: esse, inclusive, é um dos motivos da carta. Para o

⁶¹ “*Nam unus eorum nomine Celestius, in eiusdem civitatis ecclesia iam ad presbyterii honorem subrepere coeperat: sed fidelissima libertate fratrum, propter has ipsas contra Christi gratiam disputationes usque ad iudicium episcopale perductus est. Tamen coactus est confiteri propter baptizandos parvulos, quod et ipsis redemptio sit necessaria. Ubi quamquam noluerit de originali peccato aliquid expressius dicere, tamen ipso redemptionis nomine non parum sibi praescripsit*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁶² “*Sanctus Innocentius presbyter, qui huius sermonis est portitor, anno praeterito, quasi nequaquam in Africam reversurus, mea ad Dignationem vestram scripta non sumpsit. Tamen Deo gratias agimus quod ita evenit, ut nostrum silentium vestris epistolis vinceretis. Mihi enim omnis occasio gratissima est, per quam scribo vestrae Reverentiae; testem invocans Deum quod si posset fieri, assumptis alis columbae, vestris amplexibus implicarer, semper quidem pro merito virtutum vestrarum, sed nunc maxime, quia cooperatoribus et auctoribus vobis, haeresis Celestiana iugulata est: quae ita infecit corda multorum, ut cum superatos damnatosque esse se sentiant, tamen venena mentium non omittant; et, quod solum possunt, nos oderint, per quos putant se libertatem docendae haereseos perdidisse*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

monge hierosolimitano, porém, apesar da condenação de Pelágio e dos embates que havia tido com o bretão em Jerusalém, para ele o artífice do movimento herético era não o asceta, mas Celéstio.

Em 411, reuniu-se um sínodo em Cartago condenando pela primeira vez os ensinamentos expressos por Celéstio, já na época atribuídos a seu mestre Pelágio. Prete (1962, p. 98) atenta para o fato de que Agostinho não estava presente naquela assembleia de bispos:

Presidida pelo bispo Aurelio e dirigida pelo diácono milanês (Paulino), a assembleia examinou os erros de Celéstio e pediu contas acerca do movimento pelagiano e suas origens. Não havendo renunciado a suas doutrinas e tendo dado respostas insuficientes, Celéstio foi excomungado. Em seguida, se afastou de Cartago, protestando e apelando ao bispo de Roma. Dali se refugiou em Éfeso, de onde se fez ordenar presbítero: pouco depois, o encontramos em Constantinopla, de onde o bispo Ático parece que se viu obrigado a expulsá-lo.

Outro fato que merece nossa atenção: Celéstio pleiteou uma vaga para se tornar presbítero em Cartago (411-412), no entanto, devido a ocorrência da querela com os sacerdotes africanos e a consequente condenação de sua doutrina como herética, sua ordenação foi recusada (KRABBENDAM, 2002, p. 38).

Antes mesmo do concílio de bispos se reunir em Cartago, o diácono de Milão, Paulino, acusou Celéstio de apregoar heresias, após consultar Agostinho – o qual, como pudemos ver acima, ainda não se encontrava envolvido na polêmica. As acusações diziam respeito aos sete ensinamentos atribuídos a ele: (1) que Adão foi criado mortal e que teria morrido mesmo se não houvesse a queda; (2) que o pecado de Adão prejudicou somente a ele mesmo, e não a toda a posteridade; (3) que crianças recém-nascidas se encontram no mesmo estado tal qual Adão antes da queda; (4) que mesmo se morrerem sem serem batizadas, as crianças receberão a vida eterna; (5) que assim como toda a humanidade não vai ressuscitar por causa da ressurreição de Cristo, a queda de Adão não trouxe a morte sobre toda a raça humana; (6) que pode-se ir ao céu mantendo-se ou a Lei ou o Evangelho; (7) que antes de Cristo pode ter havido alguém sem pecado (CHADWICK, 2001, p. 451).

Naquela altura, Pelágio já se encontrava no oriente, mais especificamente em Jerusalém. Sua passagem pela África foi breve: trocou correspondência com Agostinho logo após sua chegada, chegou a desembarcar em Hipona, mas o bispo estava ausente na ocasião. Provavelmente em maio ou junho de 411 já havia partido para a Palestina, antes

mesmo que a controvérsia tomasse proporções significativas (KOOPMANS, 1951, p. 150-151).

Pelágio gozava da estima e apreço do bispo João de Jerusalém, e exercia sua influência de asceta até muito mais além dos confins da Palestina. A cidade santa lhe permitiu manter e ampliar a rede de relações amistosas e aquele ambiente de veneração que o haviam rodeado até então. Esse cenário religioso de espiritualidade e de obras cristãs foi, no entanto, perturbado rapidamente por conta de hostilidades que se formaram contra o asceta e contra seus ensinamentos: primeiro foi confrontado por Jerônimo, em seguida foi acusado de herege por Orósio, e depois por Heros de Arles e Lázaro de Aix. Foi convocado, então, a comparecer ante um sínodo em Jerusalém (415), e mais tarde, no mesmo ano, ante um sínodo em Dióspolis (KRABBENDAM, 2002, p. 38-39).

Diante do sínodo de Dióspolis, ocorrido em Lydda, na Palestina, o asceta bretão repudiou os ensinamentos de Celéstio, foi inocentado das acusações de heresia e foi reconhecido na comunhão católica pelos presbíteros orientais (CRISTIANI, 1962, p. 32). Foi justamente nessa época que Pelágio compilou uma obra dividida em quatro livros – *Sobre o livre arbítrio* – dos quais só nos chegaram fragmentos contidos nos escritos de Agostinho.

Jerônimo tomou maior conhecimento sobre as teses pelagianas após entrar em contato com Orósio – um presbítero da Hispânia, que logo no início de 415, fugiu da invasão dos bárbaros e refugiou-se em Hipona. Orósio consultou Agostinho acerca dos pontos de vista priscilianistas e origenistas, e em seguida foi para a terra santa. Nessa época, Jerônimo já se havia colocado a escrever o seu *Diálogo* contra os pelagianos e Orósio pôs-se a escrever o texto em sua defesa, *Apologia*, após desentendimentos locais: no oriente, parece que as ideias pelagianas não causaram tanta polêmica como no ocidente (CHADWICK, 2001, p. 452).

Segundo Karfíková (2012, p. 159) a controvérsia com os pelagianos foi além de uma simples disputa em âmbito teológico, também abarcou disputas políticas e eclesiásticas. Nesse jogo de poder mais amplo, as Igrejas africana e italiana competiram pela influência sobre o ocidente, e ao mesmo tempo, os cristãos orientais de diversas maneiras acabaram se envolvendo na disputa. Esse ponto de vista fica mais claro quando constatamos a ocorrência de sucessivos concílios, ora na África condenando Pelágio, ora no oriente romano absolvendo o mesmo.

Em 416, ocorreram dois novos concílios engendrados pelos clérigos do norte da África com o intuito de condenar o movimento: um em Cartago (representando a província da África) e outro em Mileve (representando a província da Numídia). Os bispos africanos apelaram para o então bispo de Roma, Inocêncio I (402-417), visando obter a condenação das ideias pelagianas – resposta que veio em fevereiro de 417, junto com o gáudio do bispo romano enaltecendo o concílio africano por ter reconhecido a autoridade romana (FRANGIOTTI, 1995, p. 115).

Após a morte do bispo Inocêncio I, Zózimo (417-418) assumiu o episcopado romano. O sucessor no bispado romano, porém, acatou Pelágio como um verdadeiro crente na fé católica: chegou a receber do asceta bretão uma confissão de fé e um apelo pessoal de Celéstio. Este último, por sua vez, no mesmo período foi aceito e ordenado presbítero logo após retornar de Éfeso, mas quando foi se instalar em Constantinopla, o bispo Ático o impediu de assumir suas funções. Celéstio retornou então para Roma (EDWARDS, 2007, p. 375).

Finalmente, em 418, o concílio de Cartago definiu de maneira efetiva o rumo do movimento pelagiano: foi peremptoriamente condenado e perseguido; agora com decisiva atuação do estado romano. O concílio ocorreu em maio, e contou com a participação de 200 bispos africanos. Na assembleia, nove cânones foram expedidos. Em resposta às decisões do concílio, o bispo de Roma, Zózimo, enviou a chamada *Epistula Tractoria*,⁶³ pela qual condenou em resoluto tanto Pelágio quanto Celéstio, além de toda a doutrina que lhes eram referidas (SQUIRES, 2013, p. 44-45).

A resolução do concílio determinou ser impossível para qualquer um declarar-se sem pecado, mesmo aqueles considerados santos. Esse cânone foi expedido em resposta às ideias pelagianas, segundo as quais antes de Cristo pode ter havido homem sem pecado, bem como qualquer homem pode viver sem pecado, bastando para isso seguir todos os mandamentos divinos. Além disso, a questão do pecado original como causador da ruína do homem e da natureza humana novamente foi discutida pelos bispos (EDWARDS, 2007, p.376-377).

E a respeito da atuação de Zózimo, Prete (1962, p.127-128) afirma que:

⁶³ A denominada *Epistula tractoria* foi uma carta circular emitida pelo bispo de Roma Zózimo que aprovava a posição africana reafirmada pelo concílio de Cartago de 418 (WALKER, 2006, p. 247).

A historiografia tem julgado, de modo geral, a ação do papa Zózimo a respeito de Pelágio e Celéstio, como um tanto débil e insegura, ao menos no primeiro momento e tem repetido a versão de um papa condescendente com os hereges e enganado por eles. Se examinamos os atos do bispo de Roma, nesta espinhosa questão, desde a primeira carta aos bispos da África, na qual censura os mesmos por terem atuado com excessiva pressa, seguindo com sua atitude de indulgência até a breve condenação da *Tractoria*, não cabe dúvida de que se tem a impressão de uma reviravolta do papa [sic] em prejuízo de Pelágio. Mas se pode falar nestes termos, a propósito de uma troca inegável de opinião do papa [sic], se deveria a uma coação moral sobre a condenação que o impuseram circunstâncias externas? Talvez na prudente conduta do bispo de Roma haja muito mais coerência do que parece.

Numa análise cuidadosa realizada sobre o testemunho das cartas do papa [sic] e da *Tractoria*, através de fragmentos que nos chegam, parece que o papa [sic] Zózimo procurava não afastar-se da tradição da Igreja, a qual praticava o batismo das crianças *ab antiquo*, e reconhecia no mesmo o meio indispensável para renascer espiritualmente e livrar-se do pecado e da morte [...]: mas parece que admitia da mesma forma, no caso do batismo das crianças, a transmissão de um pecado, como que devesse ser imputado ao recém-nascido e expiado por ele.

O bispo de Roma, Zózimo, devido toda a conturbação política, social e religiosa por que passou durante seu episcopado, assumiu cada vez mais uma postura moderada e decisiva com relação às diversas contingências que se lhe apresentavam. Decidiu, a partir disso, se posicionar contrariamente a qualquer enunciação doutrinária que pudesse estar em desacordo, ainda que em minúcias, com as tradições da Igreja reafirmadas nos concílios, e por isso evitou constantemente sancionar também a doutrina das igrejas africanas (DI BERARDINO, 2014, 3:127).

Depois da condenação do movimento no concílio de 418, com a ratificação de Zózimo, as reações de muitos pelagianos que se encontravam na capital cristã, durante algum tempo tornaram os ânimos tensos. Desse momento em diante, Roma permaneceu firme contra o partido de Pelágio e de fato buscou sua condenação incontestada – novas condenações às ideias consideradas pelagianas ou semipelagianas foram esboçadas no Concílio ecumênico de Éfeso, em 431 (WALKER, 2006, p. 247).⁶⁴

Entretanto, nem a confirmação do bispo de Roma nem decisões conciliares garantiam a aplicação da legislação imperial sobre grupos considerados transgressores. Mesmo com a oficialização do cristianismo e com a relativa autonomia da Igreja para a solução de suas questões internas, a decisão final sobre quaisquer assuntos relacionados

⁶⁴ Novamente em 529, no concílio de Orange, as doutrinas pelagiana e semipelagiana foram condenadas, e a doutrina agostiniana do pecado original foi reformulada (FRANGIOTTI, 1995, p. 203).

ao estado romano e as devidas prescrições jurídicas cabiam única e exclusivamente ao imperador (KELLY, 2008, p. 139).

Marcos (2013, p. 317, destaque em *itálico do autor*) finaliza que em “30 de abril de 418, uma lei emitida por Honório condenou a heresia pelagiana, baniu seus *autores* Pelágio e Celéstio da cidade de Roma, e prescreveu exílio para seus seguidores. Esse foi o primeiro dos decretos antipelagianos emitidos pela corte de Ravenna entre 418 e 425”.

O decreto condenando Celéstio e Pelágio como hereges e agitadores foi emitido em Ravenna e destinado a Paládio, o prefeito pretoriano de Itália, banindo-os da cidade, e exilando seus seguidores. Dessa forma, Pelágio anteriormente condenado pelo tribunal eclesiástico, foi enfim condenado pela legislação civil, sob baluarte do imperador romano (MARCOS, 2013, p. 318). A partir de então, o monge bretão uma vez definitivamente penalizado pelo Estado romano teve sua carreira encerrada, o segundo momento do movimento pelagiano também se findou através de sua diferenciação e criminalização como heresia, o pelagianismo. Desse momento em diante os documentos não mais fazem alusão ao monge bretão, de modo que seu destino é incerto.⁶⁵

Se em termos políticos e religiosos coube aos diversos concílios definir qual grupo deteria o privilégio de ser considerado ortodoxo, uma vez vencedor da querela, e qual seria considerado herético, uma vez derrotado em meio à polêmica, – e nesse caso a atuação do estado romano foi crucial e definitiva – em termos doutrinários e também filosóficos foi Agostinho quem deu a última palavra à questão. Suas principais obras a respeito da doutrina cristã remontam a esse momento de conflito com os pelagianos. Sua vitória no campo discursivo das ideias contribuiu enormemente para a vitória da sua causa no âmbito político e social e, consequentemente, para a definição do que seria estabelecido como a ortodoxia cristã (O’GRADY, 1994, p. 137).

*

O movimento pelagiano, entretanto, trouxe à tona questões que ainda prolongaram intensos debates no meio cristão. De 420 em diante, uma vez condenados, Pelágio e Celéstio saíram de cena e o movimento passou então a ser encabeçado por outro seguidor do asceta, o bispo italiano de Eclano, Juliano, que passou a dialogar com Agostinho no

⁶⁵ A data da morte do asceta britânico é também incerta, geralmente é posta em 427, como faz Di Berardino (2014).

mais alto nível, acirrando ainda mais a controvérsia e exigindo do bispo hiponense, já em avançada idade, forças que ele não mais possuía (BROWN, 1990, p. 338-339).

No entanto, as premissas utilizadas pela Igreja para continuar o combate ao movimento – desde 418, oficialmente uma heresia (portanto, a designação pelagianismo a partir daqui é contundente) – já haviam sido devidamente preparadas pelo bispo de Hipona. A forma como Agostinho apresentou o livre arbítrio, fez com que muitos monges o criticassem por desvalorizar seus esforços em levar uma vida desapegada do mundo e baseada nas obras – e não somente os monges de Hadrumeto,⁶⁶ com os quais o bispo manteve diálogo através de correspondência e de livros inteiros a eles dedicados, mas também o monge de Marselha João Cassiano (360-431), que em defesa da vida monástica e das boas obras acabaria por elaborar uma doutrina com certa vertente semipelagiana (SANTIDRIÁN, 1997, p. 120-121).

As problemáticas postas em pauta por Pelágio acabaram tendo profunda repercussão nas concepções doutrinárias da Igreja e no cristianismo de modo geral. A despeito de manter a todo custo sua unidade institucional e visando a consolidação de uma teologia oficial, a Igreja romana permaneceu firme contra o pelagianismo e contra simpatizantes dos princípios por ele perpetrados. Para Pinheiro (2010, p. 3), o asceta bretão foi, sem dúvida, um pensador revolucionário para a época cujas ideias não condiziam com o momento teológico e político vivido pela Igreja ocidental.

Ao exaltar a liberdade do homem de modo a torná-la inteiramente voltada para Deus sem depender de alguma graça precursora e dos ritos tradicionais da Igreja considerados indispensáveis à salvação, Pelágio colocou em frágil posição a autoridade eclesiástica tanto como ministradora dos sacramentos e reguladora da fé, quanto como intermediária absolutamente necessária entre o homem e Deus.

Pelágio viu no cristianismo uma sublime doutrina moral e no cristão essencialmente um asceta. Sua experiência pessoal, seu apostolado monástico e seus escritos convergiam para essa concepção de vida cristã. Ele não estava preocupado com teologia ou com filosofia, sua abordagem era prática; e se encontrava plenamente inserido naquele grupo de cristãos que no século IV inundou o Império com a disciplina e os ideais ascéticos (BURY, 1905, p. 45).

⁶⁶ Hadrumeto, hoje Susa, na Tunísia, foi fundada pelos fenícios e tornou-se cidade romana no século II, colonizada por Adriano. Situada a sudoeste de Cartago, foi destruída pelos vândalos em 434 (FRANGIOTTI, 1998, p. 103).

Marrou (1957, p. 54) chega a afirmar que Pelágio era um “puritano [...], moralista implacável [...], de uma piedade fria e correta como uma mortalha branca, que não cansa de insistir sobre a severidade da Lei”. Embora sua exigência no plano prático incumbisse o homem com tais responsabilidades ante os mandamentos divinos, ao almejar “reformatar toda a igreja”, as exigências de Pelágio eram tão agudas que é provável que pretendesse fazê-lo excluindo do processo a maior parte dos cristãos.

**

Apresentados de maneira bastante pontual os aspectos mais relevantes acerca do movimento pelagiano, contexto histórico deste trabalho, a seguir, no capítulo 3, finalmente nos debruçamos inteiramente sobre o documento histórico em perspectiva a fim de concluir a análise procedida desde o primeiro capítulo, em recorte mais amplo, e finalizada neste capítulo, já em recorte mais específico.

No próximo capítulo, porém, o nosso intuito foi perscrutar a fonte direcionados pelas problemáticas fundamentais, tendo como aporte todos os conteúdos expressos desde a primeira parte até aqui, teórico-conceituais e contextuais-históricos, e a partir deles promovemos análise em nível mais acurado, focalizando nossa pesquisa em determinado texto referente a determinado momento de todo o período abrangido – o *De gestis* de Agostinho e sua leitura sobre o sínodo de Dióspolis, 415, sobre a absolvição de Pelágio e a consequente reviravolta na controvérsia com os pelagianos.

3. DE GESTIS PELAGII: O PROCESSO CONTRA PELÁGIO

Em meados de 417 d.C., Agostinho enviou um livro a Aurélio, bispo de Cartago e importante autoridade no meio político religioso da África romana e também grande admirador e amigo do bispo de Hipona. Esse livro não muito extenso, mas bastante diligente foi escrito com um objetivo acertado: tratar da controvérsia com os pelagianos tendo como base as atas do processo contra Pelágio ocorrido em 415 d.C., no sínodo de Dióspolis, no qual o monge bretão fora absolvido de todas as acusações de heresia e considerado ortodoxo.

A obra *De Gestis Pelagii* é uma compilação de trechos que descrevem determinados procedimentos do sínodo de Dióspolis e que reconstituem fatos e diálogos ali decorrentes. Ao mesmo tempo em que Agostinho expõe esses procedimentos, ele faz comentários teológicos e também pessoais sobre as questões postas, fundamentando-se em sua condição e autoridade de bispo.

Na ocasião, a sentença dada pelos catorze bispos no sínodo oriental absolvendo Pelágio das acusações e tomando-o por ortodoxo, isto é, portador da verdadeira fé católica e em plena comunhão com a Igreja, provocou exacerbação da polêmica em curso, principalmente entre os setores das igrejas africanas. De um lado, porque tanto Pelágio quanto seu principal discípulo Celéstio haviam sido condenados por heresia nos concílios de Cartago e de Mileve, em 416 d.C., de outro porque, segundo Agostinho, os seguidores mais dedicados de Pelágio utilizaram o fato de seu mestre ter sido considerado ortodoxo pelo concílio como argumento de que as ideias pelagianas estavam em pleno acordo com a fé católica.

Isso parece ter preocupado muito a Agostinho e ao seu grupo mais próximo de presbíteros, dentre estes o primaz de África, Aurélio, para quem o bispo de Hipona dedicou a obra aqui analisada. O hiponense deixa clara a finalidade da escrita do livro no próprio texto. Suas intenções eram apurar e divulgar o que ocorrera no sínodo, tendo como suporte todos os procedimentos registrados, e impedir que o argumento utilizado pelos pelagianos de que as doutrinas de Pelágio haviam sido aprovadas em concílio continuasse a ser propagado.

No presente capítulo, demonstramos como Agostinho fez uso do discurso para corroborar a alteridade de Pelágio, distinguindo-o da ortodoxia, apesar de sua absolvição no sínodo. Para tanto, procedemos com uma análise mais intensa da referida obra. Nesse esforço, dividimos o capítulo em três partes com o intuito de melhor organizar a exposição do texto, aclarando os recursos de análise acionados e facilitando a compreensão do leitor.

No primeiro subcapítulo esclarecemos de antemão nosso aparato metodológico de pesquisa e de análise, pelo qual nos foi possível investigar o corpus documental para além da leitura superficial ou contemplativa e assim realizar a ‘de-superficialização’ do texto, indo em busca do discurso do sujeito ou sujeitos ali presentes, e aí sim, finalmente, almejar a análise desse discurso e prosseguir em direção à análise ideológica do mesmo. Explicitamos, inclusive, o próprio conceito de ideologia. Pois precisamente nesta é que entendemos esteja localizado o objeto de relevância para a compreensão histórica pretendida, por meio, é claro, dos dispositivos proporcionados pelo cabedal teórico empregado e já devidamente exposto.

No segundo, abordamos mais específica e densamente a fonte histórica principal que foi objeto de nossa análise, – a obra *De gesti* – bem como seu contexto de produção, motivações do autor e o seu conteúdo mais geral, procurando sempre ter como referência o próprio documento.

E por fim, no terceiro subcapítulo, empreendemos todo esforço de análise do nosso corpus documental. Após efetuar os devidos recortes teóricos na fonte selecionada, nos empenhamos em analisar o discurso assumido por Agostinho a fim de prosseguir na tarefa de tentar responder às problemáticas postas e verificar a hipótese levantada, passos fundamentais para a conclusão da dissertação.

3.1. Análise de discurso: conceitos, método e prática

Antes de abordarmos a aplicabilidade da metodologia em nosso documento de estudo, é imprescindível explicitarmos os fundamentos e conceitos principais do método. Primeiro falaremos sobre o caráter epistemológico da análise de discurso, tratando mesmo que brevemente de seus elementos principais, para a partir disso nos concentrarmos na prática, no como proceder, no como analisar o discurso ou discursos presentes no corpus da pesquisa.

*

A análise de discurso é uma disciplina que se orienta através dos estudos linguísticos, mas que dialoga impreterivelmente com outros campos do conhecimento, principalmente com os da área das ciências humanas. Para além do estudo da língua ou do texto, a análise de discurso busca compreender como o texto significa, representa, e mesmo articula com as práticas sociais, com o seu sujeito ou sujeitos, tendo em vista sua historicidade e o seu lugar na história.

Apesar da multiplicidade de métodos devido à heterogeneidade de autores e pesquisadores que trabalham, teorizam e se utilizam da análise de discurso, que acabam distando tanto no espaço geográfico de trabalho quando no espaço filosófico e epistemológico de pensar a própria disciplina, seus meios de operacionalização e a articulação do campo linguístico com campos diversos das ciências humanas, a metodologia de que nos apropriamos nesta pesquisa tem aporte particularmente na escola francesa.

Entendemos a análise de discurso como uma espécie de espaço crítico, lugar de interrogação e de experimentação em que se podem formular, deslocando-os, os problemas que as disciplinas constituídas encontram (MAINGUENEAU, 2006, p. 46). No caso aqui ensejado, problemas propriamente históricos, envolvendo espaços de representação e de prática sociais e também políticas.

Nosso objeto de estudo é a totalidade dos enunciados que determinado corpus apresenta, materializada no texto e expressa através da linguagem. A metodologia da análise de discurso assim concebida perpassa impreterivelmente por determinados ramos do conhecimento, nos quais se sustenta e dos quais extrai conceitos e modos de compreensão da realidade. Para nós, portanto, é importante esclarecer que o aparato epistemológico próprio do método que empregamos se desenvolve alicerçado na linguística, de onde extrai o conceito de discurso, nas ciências humanas e sociais, das quais nos debruçaremos sobre a história e sobre os embates históricos, sociais, políticos que se cristalizam no discurso, na psicologia social, de onde extrai o conceito de sujeito e a percepção do espaço próprio que cada discurso configura para si mesmo no interior de um interdiscurso (memória) e no seu intradiscurso (sujeito-autor).

**

A linguagem enquanto discurso não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; a linguagem enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso o lugar privilegiado de manifestação da ideologia (BRANDÃO, 2002, p. 12).

Tomamos a linguagem como lugar de conflito, de confronto ideológico, justamente porque funciona como elemento de mediação necessária entre o homem e sua realidade e como forma de engajá-lo na própria realidade, portanto não pode ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais. Mas, afinal, o que assumimos como ideologia?

Entendemos o conceito de ideologia por intermédio de dois autores principais: Althusser e Ricoeur. O primeiro sustenta que “a ideologia representa a relação imaginária de indivíduos com suas reais condições de existência”, e ela só existe porque tem existência em um aparelho e na sua prática ou práticas; ela interpela indivíduos como sujeitos (ALTHUSSER, 1970, p. 80).

Ricoeur (1977, p. 68-70), por sua vez, entende que a ideologia difunde a convicção para além do círculo dos pais fundadores, convertendo-a em um credo de todo o grupo e também perpetuando sua energia inicial, portanto ela é dinâmica e motivadora, e também simplificadora e esquemática; ela opera através de nós, mais do que a possuímos como um tema diante de nossos olhos. É a partir dela que pensamos, mais do que podemos pensar sobre ela. E ainda: ela também é intolerante, porque “o novo só pode ser recebido a partir do típico, também oriundo da sedimentação da experiência social”. Por isso, Brandão (2002, p. 25) a situa como conservadora e resistente às modificações.

Para Ricoeur, a ideologia possui ainda funções de dominação, haja vista que toda a autoridade procurar legitimar-se, e essa legitimação depende correlativamente de uma crença por parte dos indivíduos que serve como sistema justificador de dominação. Aqui, o conceito se assemelha muito ao de Marx (1965, p. 14), para quem a ideologia se refere especificamente a ideologia da classe dominante, à diferença de que para Ricoeur a ideologia não é uma simples categoria filosófica que expressa ilusão ou mascaramento da realidade social, mas sim “um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possuiu uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social” (RICOEUR, 1977, p. 75).

A ideologia poderia ser definida como uma concepção de mundo de uma determinada comunidade social em uma determinada circunstância histórica. E ela se materializa mais significativamente no fenômeno linguístico, precisamente por isso que para Brandão (2002, p. 27) não há *um* discurso ideológico, mas *todos* os discursos o são por excelência.

Ademais, a ideologia não é ocultação, ou mascaramento da realidade, mas função da relação necessária entre linguagem e mundo. A inscrição dos efeitos linguísticos materiais na história é que é a discursividade. O sentido é assim uma relação determinada do sujeito – afetado pela língua – com a história. É o gesto da interpretação que realiza essa relação do sujeito com a língua, com a história, com os sentidos: não há discurso sem sujeito, assim como não há sujeito sem ideologia. A ideologia é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos. O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer (ORLANDI, 2009, p. 47).

Dessa forma, a metodologia da análise de discurso auxilia no exame do texto, – que pode ser desde algumas frases até todo um livro – com o intuito de entender como o texto significa para seu autor ou autores e sujeito ou sujeitos (pois nem sempre autor e sujeito coincidem) na realidade em que está inserido e na qual tenta intervir, considerando-o em sua materialidade simbólica própria e significativa. Para isso, essa metodologia é desenvolvida a partir das noções de sujeito, de ideologia e de contexto sócio-histórico. O objetivo não é responder o que o texto quer dizer, mas como ele funciona, como ele produz sentidos, como ele é significado por seus agentes enquanto objeto linguístico-histórico em meio às relações nas quais está inserido.

O discurso, por princípio, não se fecha. É um processo em curso. Ele não é um conjunto de textos, e sim uma prática. Nesse sentido, ele é considerado no conjunto das práticas que constituem a sociedade na história, com a diferença de que a prática discursiva se especifica por ser uma prática simbólica (ORLANDI, 2009, p. 71).

O ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos é, portanto, o discurso (BRANDÃO, 2002, p. 12). Todo dizer é ideologicamente marcado e é na língua que a ideologia se materializa, nas palavras dos sujeitos. O discurso é o lugar do trabalho da língua e da ideologia, num espaço fortemente regido pela simbolização das relações de poder (ORLANDI, 2009, p. 38).

No tocante ao conceito de discurso, as suas principais características provêm das contribuições de Foucault para o estudo da linguagem. Dentre elas, Brandão (2002, p. 31-32) destaca: a) a concepção de discurso como prática que provém da formação dos saberes e de sua articulação com outras práticas não discursivas; b) o conceito de formação discursiva – pelo qual se entende que os discursos são dispersos, sendo um conjunto de enunciados que remetem a uma mesma formação discursiva ou perpassam outras formações discursivas; c) a concepção do discurso como jogo estratégico e polêmico – o discurso não pode ser analisado simplesmente por seu aspecto linguístico, mas como jogo estratégico de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, de luta; d) a concepção do discurso como espaço onde saber e poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente, e esse discurso que passa por verdadeiro e que veicula saber, institucional, é gerador de poder; e) a produção do discurso gerador de poder entendida por meio do controle, seleção, organização e redistribuição por certos procedimentos que visam eliminar toda e qualquer ameaça à permanência desse poder.

Maingueneau (2006, p. 170-172) assinala ainda um conjunto de ideias-força para o discurso no âmbito da linguística que requerem atenção por sua função no e pelo texto: a) o discurso supõe uma organização transfrástica – pode, portanto estar contido em uma única frase ou conter várias; b) o discurso é orientado – não somente porque é concebido em função do propósito do locutor (ou autor), mas também porque ele se desenvolve no tempo; c) o discurso é uma forma de ação – não apenas porque toda enunciação constitui um ato (ato de linguagem), mas também porque o discurso como prática social tem como efeito outras práticas, ações, concretas; d) o discurso é interativo – toda enunciação é assumida em uma interatividade constitutiva, mesmo quando produzida sem a presença de um destinatário (como em uma conversação, por exemplo, onde dois locutores enunciam em função da atitude do outro e da percepção imediata do efeito que suas palavras têm sobre o outro); e) o discurso é contextualizado – não se pode, de fato, atribuir um sentido a um enunciado fora de contexto; f) o discurso é assumido – o locutor pode modular seu grau de adesão, atribuir responsabilidade a algum outro, comentar sua própria fala, tematizar, pode mostrar a seu interlocutor que apenas finge assumi-la etc.; g) o discurso é regido por normas – como todo comportamento social, ele é submetido a normas sociais muito gerais, nenhum ato de enunciação pode ocorrer sem justificar seu direito de apresentar-se tal como se apresenta; h) o discurso é assumido em um

interdiscurso – o discurso não adquire sentido a não ser no interior de um universo de outros discursos.

Segue-se, então, que não se pode evitar uma distinção produtiva que existe entre discurso e texto. O texto é a unidade que o analista tem diante de si e da qual ele parte, remetendo-o a um discurso que, por sua vez, se explicita em suas regularidades pela sua referência a uma ou outra formação discursiva que ganha sentido porque deriva de um jogo definido pela formação ideológica dominante naquela conjuntura (ORLANDI, 2009, p. 63).

A análise de discurso não procura o sentido “verdadeiro”, mas o real sentido em sua materialidade linguística e histórica. A proposta desta metodologia difere de outras do âmbito linguístico na medida em que não visa chegar à compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos pelo conjunto de ideias do texto, mas a forma material pelas quais se apresentam, com sua memória, com sua discursividade (místico, religiosa), que, ao serem postas na relação com o sujeito, com o interlocutor ou com redes de significação, produzem seus efeitos de sentido. Na análise de discurso se busca trabalhar não com produtos, mas com processos de constituição (ORLANDI, 2009, p. 90-91).

O dispositivo do analista, ou seja, seu método de trabalho deve lhe permitir trabalhar não em uma posição neutra, mas em uma que seja relativizada em face da interpretação. É preciso que ele atravesse o efeito de transparência da linguagem, da literalidade do sentido e da onipotência do sujeito para explicitar os gestos de interpretação que se ligam aos processos de identificação desse sujeito ou sujeitos, suas filiações de sentidos: descrever a relação do sujeito com sua memória. Assim, descrição e interpretação se inter-relacionam. Devem, porém, ser distinguidas pelo analista em seu processo de compreensão: primeiramente, considerando que a interpretação faz parte do processo de análise, isto é, o sujeito que fala interpreta e o analista deve procurar descrever esse gesto que constitui o sentido submetido à análise; a seguir, compreendendo que não há descrição sem interpretação, então o próprio analista está envolvido nela (ORLANDI, 2009, p. 60-61).

A construção desse dispositivo resulta na alteração da posição do leitor para o lugar construído pelo analista. Lugar que mostra a alteridade do pesquisador, a leitura outra que pode produzir; lugar onde não reflete, mas situa, compreende, o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico que é sua meta. Para, então, poder contemplar (teorizar) e expor (descrever) os efeitos da interpretação: o analista de discurso não

interpreta pura e simplesmente, mas trabalha nos limites da interpretação. Ele não se posiciona fora da história, do simbólico ou da ideologia. Posiciona-se, pelo contrário, em um ponto deslocado que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos e suas condições (ORLANDI, 2009, p. 61).

Levando tudo isso em conta, finalmente é possível ao analista construir seu dispositivo analítico, particularizando com base na questão que coloca frente aos materiais de análise que constituem seu corpus e que visa compreender. Com essa metodologia, ele está apto para praticar sua análise e partindo dessa é que ele pode interpretar os resultados a que chegar por meio da análise do discurso empreendida. Para tanto, deve-se compreender como o discurso se textualiza (ORLANDI, 2009, p. 62).

Orlandi (2009, p. 63-64) considera o primeiro ponto para se pensar a análise, a constituição do corpus. O critério nessa etapa não é empírico, e sim teórico. A análise começa pelo estabelecimento do corpus e vai se organizando conforme a natureza do material e da pergunta que o organiza. Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo momento para mediar a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação.

Após entender o contexto da polêmica entre Agostinho de Hipona e Pelágio de uma maneira mais substancial com o auxílio de referências especializadas ou não no tema, decidimos aprofundar nossa pesquisa tendo como fonte histórica uma obra do bispo hiponense em particular, escrita na e por ocasião da polêmica, portanto contemporânea aos acontecimentos em estudo, no entanto, secundária aos fatos que descreve e sobre os quais pondera: os procedimentos ocorridos no processo que apurou a responsabilidade do asceta bretão Pelágio sobre as doutrinas heréticas de que era acusado, e que o absolveu diante das respostas dadas, considerando-o ortodoxo, e dos quais Agostinho não participou, mas teve acesso aos registros sob forma de atas e sobre a interpretação que faz delas é que escreve, cerca de dois anos após o ocorrido.

O corpus documental examinado na presente pesquisa é, portanto, composto tanto pela fonte histórica propriamente dita, quanto pelo recorte analítico e temático que nela procedemos. Ou seja, a partir dos documentos, submetidos à pesquisa histórica através dos dispositivos de análise teórico-metodológicos neles engendrados, é que pudemos estabelecer o corpus: a obra *De gestis Pelagii* e o posicionamento de Agostinho sobre as

respostas de Pelágio diante das acusações proferidas pelo sínodo. A natureza da linguagem pela qual se dá a prática discursiva em nosso corpus é, nesse caso, a letra (o texto escrito). O estabelecimento desse corpus, contudo, só foi possível por intermédio do arcabouço teórico. A teoria com seus conceitos e modos de compreensão do objeto auxiliaram no processo de interpretação e de recorte temático da pesquisa.

Assumimos que a essência do método histórico é compreender ao pesquisar (DROYSEN, 2009, p. 38). E que o ponto de partida de toda pesquisa é a questão histórica (2009, p. 46). Toda pesquisa histórica se inicia com uma pergunta, ou perguntas que geram uma problemática a tentar ser solucionada ao fim do processo. Da questão histórica resultam quais serão os vestígios, os monumentos e as fontes que deverão ser mobilizados na busca de sua resposta (2009, p. 48). Em seguida, a tarefa da crítica documental é determinar em qual relação se entrelaça o material ainda disponível referente aos atos de vontade, dos quais ela oferece testemunho (2009, p. 50).

Quando se trata de pesquisa histórica, entretanto, nem a crítica procura as origens dos chamados fatos históricos, nem a interpretação as exige. Afinal, no mundo ético nada existe que não tenha sido mediado (DROYSEN, 2009, p. 53).

A pesquisa histórica não tem por ambição explicar, ou seja, não pretende deduzir do anterior o posterior; os fenômenos necessariamente como efeitos de evoluções e leis que os regem [...]. A essência da interpretação é ver realidades nos acontecimentos passados, com toda a abundância das condições que exigiram sua concretização e existência (DROYSEN, 2009, p. 54).

Desse modo, a problemática norteadora da nossa investigação – a questão histórica, a pergunta ou as perguntas feitas a partir do estudo dos documentos – proporcionou o recorte teórico da fonte. A questão fundamental imposta ao texto e regida pela teoria proporcionaram a constituição do corpus: não se trata, afinal, de ler e esmiuçar livremente todo o documento; trata-se sim, de fazê-lo tendo em vista determinados rumos e orientações, seguindo um determinado caminho em busca de entender determinado objeto, de acordo com o problema posto e com os instrumentos conceituais, filosóficos e compreensivos da teoria.

Por tratar-se de uma obra de cunho teológico e em certa medida processual, e minimamente filosófica e histórica (na medida em que visa reconstituir fatos decorridos anteriormente e devidamente registrados em texto), não são todas as suas passagens ou informações que requerem nossa atenção. Nesse sentido, a seleção de trechos, de

enunciados e de tópicos que apresentam relevância nesta pesquisa foi devidamente articulada e direcionada pelas problemáticas previamente levantadas, pelo aparato teórico dos autores que tratam de identidade e de alteridade, de heresia, de ortodoxia, e pela metodologia da análise de discurso.

A devida apresentação do corpus documental e do respectivo processo de análise a ele direcionado foi posta em prática mediante o método proposto por Orlandi (2009, p. 65), que segue estas etapas: a) passagem inicial e fundamental entre a superfície linguística (a leitura primeva do texto) e o objeto discursivo – a materialidade linguística, isto é, o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias etc., em que o sujeito se marca no que diz, através da construção de uma identidade; b) análise do domínio da enunciação através de diferentes memórias discursivas, a fim de desfazer a impressão de que aquilo que é dito só poderia ser dito daquela maneira, utilizando para tanto a comparação entre o que é dito nesse discurso e o que é dito em outros, em outras condições.

A transformação da superfície linguística em um objeto discursivo é o primeiro passo para a compreensão do objeto simbólico e de como ele produz sentidos. Como o objeto discursivo não é dado, o analista precisa chegar até ele através da conversão da superfície linguística (o corpus bruto) de um discurso concreto em um objeto teórico, produzido por uma primeira abordagem analítica que trata criticamente a impressão da “realidade” do pensamento, ilusão que sobrepõe palavras, ideias e coisas. A partir daí, podemos analisar propriamente a discursividade, ingressando no processo discursivo, delimitando os efeitos linguísticos e ideológicos do discurso e deslocando o sujeito face a esses efeitos. Isso consistiria na primeira etapa de análise (ORLANDI, 2009, p. 66).

Segue-se então que iniciamos o trabalho de análise com a configuração do corpus, delineando seus limites, promovendo recortes, na mesma medida em que se executa uma primeira fase de análise, “retomando-se conceitos e noções, pois a análise de discurso tem um procedimento que demanda um ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao corpus e análise. Esse procedimento dá-se ao longo de todo o trabalho” (ORLANDI, 2009, p. 66-67).

Na etapa de passagem do objeto para o processo discursivo, passamos ao mesmo tempo do delineamento das formações discursivas para sua relação com a ideologia, o que nos permite compreender como se constituem os sentidos desse dizer. Ora, entre inúmeras possibilidades de formulação, os sujeitos dizem de uma forma e não de outra, significando, produzindo-se em processos de identificação que aparecem como se

estivessem referidos a sentidos que ali estão, enquanto produtos da relação evidente de palavras e coisas: “as palavras refletem sentidos de discursos já realizados, imaginados ou possíveis. É desse modo que a história se faz presente na língua” (ORLANDI, 2009, p. 67).

Formação discursiva é um conceito central na análise de discurso que se refere à articulação entre língua e discurso. Em uma formação ideológica específica e levando em conta uma relação social, a formação discursiva determina “o que pode e deve ser dito” a partir de uma posição dada em uma conjuntura determinada. É meio de mecanismos como a paráfrase (espaço em que enunciados são retomados e reformulados num esforço constante de fechamento de suas fronteiras em busca da preservação de sua identidade), como a polissemia (rompimento de fronteiras e limites entre diferentes formações discursivas, instalando a pluralidade, a multiplicidade de sentidos), como o pré-construído (aquilo que remete a uma construção anterior e exterior, independente, por oposição ao que é ‘construído’ pelo enunciado; não só fornece, mas impõe à realidade o seu sentido sob a forma de universalidade) que a formação discursiva regula a referência à interpelação-assujeitamento do indivíduo em sujeito de seu discurso (BRANDÃO, 2002, p. 38-39).

Essa interpelação ideológica consiste em fazer com que cada indivíduo (sem que ele tome consciência disso, mas, ao contrário, tenha a impressão de que é senhor de sua própria vontade) seja levado a ocupar seu lugar em um dos grupos ou classes de uma determinada formação social (BRANDÃO, 2009, p. 38).

É a formação discursiva que permite dar conta do fato de que sujeitos falantes, situados em uma determinada conjuntura histórica e interpelados como sujeitos, possam concordar ou não sobre o sentido a dar às palavras. De forma alguma “uma linguagem única para todos” ou “para cada um, sua linguagem”. O que se tem em uma formação discursiva é “várias linguagens em uma única”: essa heterogeneidade que a caracteriza como uma unidade dividida que tem como princípio constitutivo a contradição. Sendo assim, apesar de ela determinar a seus falantes “o que deve e pode ser dito” visando uma homogeneidade discursiva, os efeitos das contradições ideológicas e sociais estão presentes no interior mesmo da “unidade” dos conjuntos de discurso (BRANDÃO, 2009, p. 39-40).

A análise de discurso trabalha o seu objeto inscrevendo-o na relação da língua com a história, buscando na materialidade linguística as marcas das contradições ideológicas. Por isso analisar o discurso é fazer desaparecer e reaparecer as contradições, porque a formação discursiva é espaço de múltiplas dissensões que atuam como contradições (unidade e diversidade, coerência e heterogeneidade) cujos níveis devem ser descritos, demarcados e os ‘sistemas de dispersão’ dos enunciados que compõem o discurso através de suas ‘regras de formação’ destacados (BRANDÃO, 2009, p. 40-41).

Além da paráfrase, a metáfora, a sinonímia são presença da historicidade na língua. É por esses mecanismos que a língua atesta sua capacidade de historicizar-se. Fatos vividos reclamam sentidos e os sujeitos se movem entre o real da língua e o da história, entre o acaso e a necessidade, entre o jogo e a regra, produzindo gestos de interpretação. No texto, o analista deve encontrar as pistas desses gestos que se tecem na historicidade, e pela análise, pelo dispositivo que constrói, dados os processos discursivos, ele pode explicitar o modo de constituição dos sujeitos e de produção dos sentidos. Passa da superfície linguística (corpus bruto, textos) para o objeto discursivo e deste para o processo discursivo, resultando em mostrar o trabalho da ideologia. De outra maneira, é operacionalizando essas etapas da análise que ele observa os efeitos da língua na ideologia e a materialização da ideologia na língua: é assim que ele apreende a historicidade do texto (ORLANDI, 2009, p. 67-68).

No discurso, as relações entre lugares determinados na estrutura de uma formação social, objetivamente definíveis, encontram-se representadas por uma série de papéis sociais que designam o lugar que destinador e destinatário atribuem a si mesmo e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Assim, em todo processo discursivo, o emissor pode antecipar as representações do receptor e, de acordo com essa antevisão das expectativas do outro, fundar estratégias de discurso. A estas determinações que caracterizam o processo discursivo são chamadas condições de produção do discurso. São alinhadas à análise histórica das contradições ideológicas presentes na materialidade dos discursos e articulada teoricamente com o conceito de formação discursiva: têm a ver com a situação de enunciação (BRANDÃO, 2002, p. 36-37).

No método da análise de discurso, a tipologia não faz parte das preocupações centrais do analista. O que caracteriza o discurso não é seu tipo, mas seu modo de funcionamento. Os tipos resultam eles mesmos de funcionamentos cristalizados que

adquiriram um rótulo resultante de fatores extra discursivos, lógicos, psicológicos, sociológicos etc. O que interessa primordialmente ao analista são as propriedades internas ao processo discursivo: condições, formações discursivas, modo de funcionamento. Logo, ao invés de estacionar nas macrocaracterísticas, derivadas de tipologias já estabelecidas, aderimos ao critério de distinção dos diferentes modos de funcionamento do discurso proposto por Orlandi (2009, p. 85-86) que toma como referência elementos constitutivos das condições de produção e sua relação com o modo de produção de sentidos, com seus efeitos.

A autora distingue três modos de funcionamento do discurso: a) o discurso autoritário – aquele em que a polissemia é contida, o referente está apagado e o locutor se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o interlocutor; b) o discurso polêmico – aquele em que a polissemia é controlada, o referente é disputado pelos interlocutores, que se mantêm presentes numa relação de disputa pelos sentidos; c) o discurso lúdico – aquele em que a polissemia está aberta, o referente está presente e os interlocutores se expõem aos efeitos dessa presença sem regular sua relação com os sentidos (ORLANDI, 2009, p. 86-87).

A finalidade desta tipologia é obedecer ao princípio discursivo, não se desenvolvendo a partir de categorizações inferidas *a priori* e externas ao funcionamento do próprio discurso. Uma vez que discursos lidos, em princípio, como integrantes de determinada categoria podem estar funcionando como outra, é a observação desse funcionamento que deve interessar e orientar ao analista, e não a classificação feita de antemão. Por isso as categorizações internas ao discurso – as relações entre os sujeitos, a relação com os sentidos, a relação com o referente discursivo – é que movimentam o processo discursivo. Tais denominações, lúdico, autoritário, polêmico, não devem ser entendidas como juízo de valor a respeito dos sujeitos dos discursos, mas como descrição do funcionamento discursivo em relação às suas determinações histórico-sociais e ideológicas (ORLANDI, 2009, p. 87).

Deve levar em conta também que “não há nunca um discurso puramente autoritário, lúdico ou polêmico. O que há são misturas, articulações de modo que podemos dizer que um discurso tem um funcionamento autoritário dominante, ou que tende para o autoritário (para a paráfrase) etc.”. Pode-se evitar essas categorizações dizendo que o discurso em análise tende para a paráfrase ou para a monossemia, quando autoritário, para a polissemia, quando lúdico, e se divide entre polissemia e paráfrase,

quando polêmico. Esquiva-se assim das etiquetas definidoras, das pré-categorizações, e valoriza-se a interpretação do discurso pela sua remissão a um funcionamento discursivo (2009, p. 87-88).

Entre diferentes discursos há relações de múltiplas e diferentes naturezas que são também objeto de análise: relações de exclusão, de inclusão, de sustentação mútua, de oposição, migração de elementos de um discurso para outro, etc. Há textos em que essas relações são bastante visíveis, há outros em que é menos visível. Todo texto, porém, compõe uma unidade complexa. Não há texto, não há discurso, que não esteja em relação com outros, que não forme um intrincado nó de discursividade. A natureza dessas relações é essencial para o analista: enquanto o leitor comum fica sob o efeito dessas relações, o analista deve atravessá-las para, atrás da linearidade do texto, desvelar o emaranhado produzido por esses efeitos, encontrar o modo como se organizam os sentidos (ORLANDI, 2009, p. 88-89).

O corpus que analisamos comporta elevado grau de discurso religioso e de memória trazida à luz tanto pelo registro de fatos de um passado recente quanto pela tentativa de adequação a um conjunto de ideias e práticas tidas como sagradas e articuladoras inexoráveis das atitudes institucionais do presente em retrato.

A exibição dessas categorias por meio da explicitação dos modos de funcionamento do discurso em questão torna muito mais clara a identificação do nosso corpus como discurso polêmico, a julgar pela presença evidente da polissemia – marca indelével do próprio formato do texto – e também da paráfrase – que em certa medida marca a autoridade do sujeito do discurso.

Ao passo que definimos o discurso como efeito de sentido entre locutores e consideramos, em contrapartida, o texto como sendo uma unidade que podemos representar como tendo uma superfície linguística fechada em si mesma e apresentando empiricamente começo, meio e fim, consideramos também o sujeito como resultando da interpelação do indivíduo pela ideologia. O autor, entretanto, é representação de unidade e é delimitado na prática social como uma função específica do sujeito (ORLANDI, 2009, p. 73).

O discurso não tem como função constituir a representação da realidade, mas funciona de modo a assegurar a permanência de certa representação. O autor é o lugar

onde se realiza o projeto totalizante do sujeito, ocorrido na base do discurso. O lugar onde se constrói a unidade do sujeito. Mas não basta falar para ser autor. A admissão da autoria implica uma inserção do sujeito na cultura, uma posição dele no contexto histórico-social: se representar como autor é assumir, diante das instâncias institucionais, esse papel social na sua relação com a linguagem (ORLANDI, 2009, p. 76).

Posto isto, destacamos que a obra *De Gestis* possui uma carga de complexidade um tanto maior, o que culminou num processo de análise um tanto mais cauteloso, haja vista que tínhamos como desafio perquirir o texto a partir de cada modalidade pela qual ele se nos apresentou.

Não se trata apenas de um discurso polêmico, mas também de discurso religioso. E nesse sentido, precisou ser tratado como tal. É também um discurso de poder, de autoridade, portanto, político. E isso certamente foi considerado. Ao mesmo tempo, a obra carrega consigo o cerne da reconstituição da memória, uma vez que Agostinho está para o sínodo sobre o qual escreve e ao qual se refere como uma fonte secundária, que dependeu de um observador intermediário – o autor das atas – para compreender o processo, ou melhor, para interpretá-lo.

A obra também foi escrita de modo semelhante ao conteúdo de um tratado e de comentários, já que ao longo de cada capítulo Agostinho tentou promover reflexões e contraposições logo após as descrições que fez de determinado procedimento do sínodo. A divisão que promoveu não respeita qualquer cronologia do andamento do processo, e sim uma organização que o próprio bispo dispôs conforme refutava alguma posição de ou atribuída a Pelágio e conforme pretendia demonstrar a completa capacidade dos bispos naquele concílio e a correta decisão deles, apesar da absolvição de Pelágio.

Para tanto, Agostinho recorreu a todo momento a outros dispositivos formais, seja cartas que escreveu, sermões que pregou, conversas que teve, alusões a textos das Escrituras. Enfim, se trata de uma obra bastante heterogênea quanto à forma e quanto ao conteúdo apresentados e mesmo quanto às intenções do texto.

Aliás, uma característica notável do discurso de Agostinho é o recurso intenso à paráfrase, à analogia, à sinonímia, à ironia, muito mais do que à metáfora. Nessa obra em particular, no entanto, há que se assinalar a polissemia em seu discurso: a presença das vozes de outros sujeitos no texto é, inclusive, a intenção primordial do bispo que pretende confrontar o dito e o não dito, a memória e o discurso. Talvez o grande mérito, por que

não irônico, desta obra para a análise pretendida, seja que nela Agostinho tenta proceder, não pelos métodos, mas pelo objetivo, justamente uma “análise do discurso” de Pelágio durante o sínodo. E o método com que tenta realizar a tarefa é destacado.

Todavia, um dos aspectos principais do exercício aqui realizado é compreender a discursividade do texto assinalando a textualização do político: é identificar a simbolização das relações de poder presentes no texto. E em relação a isso, Agostinho desconsidera totalmente a ação e a influência das relações de poder nos discursos e procedimentos realizados, seja pelos bispos do concílio, seja por ele próprio por meio da confecção do livro. Até por que em sua perspectiva não fazia mais do que representar o governo e a vontade de Deus através da Igreja, da qual se assumia como representante. A nós sim, coube a tarefa da análise profusa e concentrada nos aspectos mais relevantes à perspectiva compreensiva do discurso e das relações de poder nele imbuídas, obviamente sem cometer o grave erro de crítica histórica ao transladar as ideias do tempo atual a uma época anterior ou impor suas formas de representação a uma realidade histórica distante que não as comporta (ARQUILLIÈRE, 2005, p. 18).

3.2. A fonte: autor, conteúdo, contexto, motivações e polêmica

Assim Agostinho (*De gestis*, 1, 1, grifo nosso) inicia sua obra:

Assim que chegaram em minhas mãos, **santo papa Aurélio**, as atas do processo pelo qual catorze bispos da província de Palestina pronunciaram sua sentença declarando Pelágio como católico, **cessaram minhas hesitações e resolvi escrever mais extensamente e com segurança sobre a justificativa com a qual Pelágio pretendeu ser sincero**. É claro que eu já havia lido a tal justificativa em um breve escrito que ele tinha me enviado; mas, como não havia carta alguma acompanhada desse escrito, temi que minhas palavras não se ajustassem à verdade das cartas episcopais e que, portanto, se Pelágio por acaso negasse ter-me enviado aquele escrito, e não seria fácil convencer-lhe do contrário somente com meu testemunho, seus seguidores me condenassem como impostor ou, ao menos, como homem demasiadamente crédulo. Escrevendo, pois, agora, com as atas em mãos, e já dissipadas minhas dúvidas, segundo me parece, no que se refere às intenções mais interiores que guiavam Pelágio em seu comportamento, poderão julgar tua santidade e quais leiam este livro, mais facilmente e com maior certeza, tanto sobre a defesa de Pelágio quanto sobre o que aqui afirmamos.⁶⁷

⁶⁷ *Posteaquam in manus nostras, sancte papa Aureli, ecclesiastica gesta venerunt, ubi Pelagius ab episcopis quatuordecim provinciae Palaestinae catholicus est pronuntiatus, cunctatio mea terminum accepit, qua disserere aliquid plenius atque fidentius de ipsa eius defensione dubitabam. Hanc enim iam in quadam chartula, quam mihi ipse miserat, legeram. Sed quia eius cum illa nullas a se datas litteras*

De imediato, o autor identifica o destinatário de sua obra – Aurélio – a quem se refere respeitosamente como *sancte papa* (santo papa).⁶⁸ Mais à frente no texto, fica claro que esse Aurélio é ninguém menos que o bispo de Cartago e primaz da província de *Africa Proconsularis*, a quem Agostinho dispensava um respeito recíproco: “Ao acusar Pelágio destas doutrinas, se objetou que **tua santidade e outros bispos contigo** as haviam conhecido e condenado em Cartago. Não me encontrava na ocasião em Cartago, **como sabes [...]**” (*De gestis*, 11, 23, grifo nosso).⁶⁹ Agostinho se refere a Aurélio na segunda pessoa, corroborando que o texto se dirige a ele, e evoca a condenação de Pelágio ocorrida em Cartago, quando de sua ausência, liderada na ocasião por “tua santidade”, isto é, pelo bispo de Cartago, neste caso o referido Aurélio, e os “outros bispos” com ele. Por convenção e reverência, o bispo mais importante hierarquicamente é sempre citado nas relações vindo à frente dos demais.

Em seguida, o bispo de Hipona justifica brevemente o porquê de estar redigindo essa obra naquele momento em particular: ele finalmente havia recebido as atas do processo ocorrido em Palestina pelo qual Pelágio fora interpelado por catorze bispos e no qual fora declarado católico, ou seja, de acordo com a doutrina tida como verdadeira ou correta. O bispo vai ainda mais além, ao afirmar que não havia se pronunciado até aquele momento sobre o ocorrido justamente porque sem ter em mãos as atas oficiais do sínodo não pretendia fazer conhecido qualquer juízo seu sobre a sentença. Mesmo tendo recebido, ao que parece, do próprio Pelágio uma carta relatando o ocorrido, teve receio de que este negasse desonestamente ou que os seguidores deste pudessem acusá-lo de impostor, caso o expusesse em público, uma vez que para tanto não teria nada mais do que seu próprio testemunho em seu favor.

Com efeito, a parte final da passagem nos permite compreender que, apesar de destinada ao bispo Aurélio, esperava-se que essa obra fosse tornada pública. Além disso,

sumpseram, verebar ne aliquid aliter in meis verbis inveniretur, quam legeretur episcopalibus gestis: atque ita forsitan negante Pelagio quod ipse mihi illam chartulam miserit, quoniam facile convinci uno teste non posset, ego potius ab iis qui ei neganti faverent, aut suppositae falsitatis, aut, ut mitius dicam, temerariae credulitatis arguerer. Nunc ergo cum ea pertracto quae gesta testantur, iam quantum mihi visum est, videtur utrum pro se ille sic egerit, dubitatione sublata, profecto et de ipsius defensione, et de hoc opere nostro Sanctitas tua, atque omnis qui legerit, facilius et certius iudicabit (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

⁶⁸ Com a designação “papa”, Agostinho se dirige de modo respeitoso ao patriarca do norte da África, e não ao bispo de Roma.

⁶⁹ *Haec ita obiecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a Sanctitate tua et ab aliis tecum episcopis dicerentur audita atque damnata. Ubi quidem, ut recolis, ipse non fui, sed postea cum venissem Carthaginem [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

deixa entender que havia até mesmo certa expectativa acerca dela, ou seja, acerca da posição de Agostinho sobre o processo em questão, nem que fosse uma expectativa do próprio bispo em escrever algo a respeito do assunto.

Em duas cartas destinadas ao bispo de Roma, Inocêncio I, no ano de 416, Agostinho (PL 33, *Ep.* 175, 4) admite nada saber dos processos do sínodo a não ser de ouvir falar: “Por isso, se é verdade que tua reverência crê como justa a absolvição de Pelágio nas atas episcopais que se dizem levantadas em Oriente, o próprio erro e a impiedade, que têm já muitos defensores espalhados por toda a parte, devem ser da mesma forma anatematizados pela autoridade da Sede Apostólica”.⁷⁰

Deve ser destacado que pelo menos um ano após o sínodo Agostinho ainda não tinha conhecimento dos pormenores do processo que absolvera Pelágio. Sua preocupação estava centrada em dois aspectos: a qualidade do julgamento dado a Pelágio e o posicionamento de Roma em relação ao mesmo. Quanto ao primeiro, não que duvidasse da fé ou da sensatez dos bispos presentes no sínodo ou mesmo na ratificação da sentença por parte de Inocêncio, mas para o bispo de Hipona, algo concernente ao processo precisava ser esclarecido. A maneira como ele se refere às atas episcopais dá a entender que o fato de as desconhecer o impede de tomar qualquer posicionamento seguro em relação ao ocorrido e que nelas estaria a chave para melhor compreender o que se havia sucedido de fato no julgamento para que Pelágio fosse, a seu ver, estranhamente absolvido.

Quanto ao posicionamento de Roma, Agostinho esperava que se por um lado Inocêncio acompanhou o parecer dos bispos do concílio absolvendo Pelágio, por outro deveria ser mais enérgico em relação àqueles que propagavam os ensinamentos errôneos imputados ao monge bretão, seguidores deste ou não. Ora, se Pelágio não apregoava as tais doutrinas contrárias à graça, tão combatidas pelos bispos africanos, alguém em seu nome o fazia. E Agostinho, como representante das lideranças episcopais da África romana, se mostrou bastante preocupado com o aparente alastramento do que ele chama de “erro e impiedade”.

É fundamental salientar aqui que o catolicismo africano tinha como característica de sua trajetória a preocupação com a ameaça no campo religioso de uma maneira talvez

⁷⁰ *Si ergo Pelagius episcopalibus Gestis quae in Oriente confecta dicuntur, etiam tuae Venerationi iuste visus fuerit absolutus; error tamen ipse et impietas, quae iam multos assertores habet, per diversa dispersos, etiam auctoritate apostolicae Sedis anathemanda est* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

até mesmo um tanto mais radical e intensa que em outras regiões do império. Haja vista ser a África romana uma região conflituosa no campo sociocultural e político, as disputas mais recentes oriundas do cisma donatista e da corrente maniqueísta que acabaram por propiciar a ação da violência nas disputas entre os grupos adversários exigiram das lideranças católicas dessas províncias uma atenção muito maior no tocante a pregações e ensinamentos desviantes da tradição dominante, por menor que fosse (MORAIS, 2012, p. 772; TILLEY, 2006, p. 13-14).

Não é por acaso que a controvérsia pelagiana tenha tido seu início justamente quando da passagem de Pelágio e Celéstio pela África, após anos vivendo e pregando livremente em Roma sem relatos de qualquer grande polêmica.

A segunda carta, também de 416, esclarece algumas outras questões:

Ouvimos que na cidade de Roma, onde Pelágio viveu por muito tempo, há alguns que por diversas causas o favorecem; quer dizer, alguns que se deixaram persuadir por ele, e muitos que não creem que ele opine tal coisa. Especialmente porque se lhe julgou sem culpa no Oriente, onde agora vive, **segundo atas eclesiásticas ali levantadas. Se lá os bispos admitiram sua ortodoxia, temos de crer que não foi por outra razão senão por esta:** confessava a graça de Deus e que o homem podia viver justamente com seu trabalho e vontade, mas sem negar que a isso o obrigava a graça de Deus. Ouvidas estas palavras, os bispos católicos não puderam entender outra graça de Deus, senão a que somente se lê nos livros de Deus e se prega ao povo de Deus, essa graça da qual fala o Apóstolo ⁷¹ [...] (AGOSTINHO, PL 33, *Ep.* 177, 2, grifo nosso). ⁷²

É possível presumir que até então, idos de 416, Agostinho ainda não havia tido qualquer contato direto com as atas eclesiásticas do sínodo hierosolimitano.

Outros aspectos dignos de nota também ficam evidentes. Por exemplo, que Pelágio tinha muitos seguidores e amigos em Roma, e para o bispo, que pretende não se comprometer ao ponto de emitir opiniões mais resolutas, parece que até mesmo entre as lideranças eclesiásticas romanas ou entre os setores políticos, quiçá próximos ao

⁷¹ Todos os momentos no texto em que Agostinho faz referência a Apóstolo, está se referindo a Paulo de Tarso, cujos escritos e memória muito contribuíram para a formação religiosa e para o ministério eclesiástico do bispo.

⁷² *Audivimus enim esse in urbe Roma, ubi ille diu vixit, nonnullos qui diversis causis ei faveant, quidam scilicet, quia talia persuasisse perhibetur, plures vero, qui eum talia sentire non credunt; praesertim quia in Oriente, ubi degit, Gesta ecclesiastica facta esse iactantur, quibus putatur esse purgatus: ubi quidem si episcopi eum catholicum pronuntiarunt, non ob aliud factum esse credendum est, nisi quia se dixit Dei gratiam confiteri, et ita posse hominem suo labore ac voluntate iuste vivere, ut ad hoc adiuvari Dei gratia non negaret. His enim auditis verbis, catholici antistites nullam aliam dei gratiam intellegere potuerunt, nisi quam in Libris Dei legere, et populis dei praedicare consueverunt: eam utique de qua dicit Apostolus [...]* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

episcopado romano. Isso explicaria o fato de ter sido absolvido no sínodo e pela própria sede apostólica; mas claro, não por aceitação de ideias ou desonestidade de julgamento em favor de sua pessoa, e sim pela suposta alta capacidade de persuasão do monge ou pela credulidade de cristãos sinceros que, por conhecê-lo tão bem devido às suas práticas e afeição que tinham, duvidavam que fosse capaz de disseminar tais doutrinas.

Ora, Agostinho não escreveu a carta a uma só mão e tinha plena ciência de estar se dirigindo ao bispo de Roma, para ele a maior autoridade eclesiástica reconhecida da Igreja. Sua insinuação não pode ser lida de modo algum como marca de afronta a Inocêncio, e sim como marca de autoridade eclesiástica. Agostinho não se eximia de fazer seus superiores usarem a “espada de autoridade” quando julgava necessário (BROWN, 2005, p. 254).

Quando Pelágio e Celéstio chegaram em África em 410 e logo em 411 os presbíteros locais realizaram um concílio em Cartago para questionar os erros imputados a Celéstio e, conseqüentemente, a Pelágio, que era tido como seu mentor, Agostinho estava envolvido na disputa contra os donatistas. Apenas algum tempo depois é que foi conhecer de fato a controvérsia e as disputas contra a graça (KARFÍKOVA, 2012, p. 167).

Havia passado cerca de seis anos desde o início da polêmica e ao invés da condenação firme e definitiva do movimento, postura esperada por Agostinho principalmente por parte de Roma, a controvérsia chegava a um impasse, com três sínodos condenatórios (todos ocorridos em África), dois sínodos indulgentes (ambos ocorridos em Jerusalém), uma decisão do bispado de Roma contra os pelagianos e outra relativamente a favor. A atitude de Agostinho, inicialmente uma tentativa polida de desencorajar os teólogos apoiados pela influente aristocracia romana de seus ensinamentos tidos como perigosos, gradualmente se radicalizou em absoluta irreconciliabilidade e se tornou uma campanha eclesiástico-política direcionada (KARFÍKOVA, 2012, p. 160).

O bispo de Hipona também não questiona a validade e nem a qualidade do julgamento dado pelos bispos orientais a Pelágio. Porém, uma primeira vez arrisca possível causa para a sentença dada: o entendimento que os bispos tiveram da graça a qual Pelágio defendeu era distinto da graça a que ele na realidade se referia. Na opinião de Agostinho, enquanto os bispos acreditavam que Pelágio defendia a graça baseada na compreensão paulina (graça de Cristo), o monge na verdade defendia a graça na

perspectiva de seus próprios escritos, a graça da natureza humana em si mesma, dotada de livre arbítrio:

Quando Timásio e Tiago, servos de Deus e homens bons e virtuosos, me entregaram o livro de que antes fiz menção, no qual Pelágio se propõe abertamente a questão da graça que tinha provocado uma grande censura contra ele, **e que Pelágio resolve muito simplesmente chamando graça de Deus à natureza criada com o livre arbítrio** e, alguma vez, ainda sem muito empenho nem abertamente, à natureza junto com a ajuda da lei, ou ao perdão dos pecados, então vi com toda clareza que tinha nesta doutrina um veneno de perversidade muito contrário à salvação cristã (AGOSTINHO, *De gestis*, 23, 47, grifo nosso).⁷³

É precisamente neste ponto sobre a compreensão da graça, resultado da falta de bom entendimento devido o grave entrave na comunicação entre o sínodo e Pelágio, que Agostinho assentou boa parte de seus argumentos para tentar explicar a decisão excepcional dos bispos.

Até aqui, temos que após aproximadamente um ano do concílio de Dióspolis, Agostinho ainda não havia tido acesso aos registros oficiais do que ocorrera no processo contra Pelágio. Entretanto, as notícias de sua absolvição, não em um, mas em dois sínodos, e de sua determinação como ortodoxo correram de tal modo que eram incompreensíveis para Agostinho e para grande parte dos bispos africanos, os quais já haviam condenado tanto Pelágio quanto Celéstio como hereges em concílios anteriores.

O assentimento de Roma tornou a controvérsia ainda mais acirrada. Isso explica o fato das duas epístolas acima terem sido escritas não a uma mão, mas a várias. No caso da primeira, os padres do concílio de Cartago, de 411, no da segunda Aurélio, bispo de Cartago, Alípio, Agostinho, Evódio e Possídio. A apuração dos fatos e as decisões conciliares recentes eram tópicos precípuos na pauta dos bispos africanos. E como porta voz destes, Agostinho ansiava ter acesso às atas do sínodo para escrever sobre os procedimentos tendo como base fontes confiáveis do processo.

⁷³ “*Cum vero mihi etiam liber ille datur esse a servis Dei, bons et honestes viris Timásio et Acovo, ubi pertíssimo Pelagius obiecta sibi a se ipso tamquam ab adversário, onde iam grande invidia laborava, de Dei gratia questionem non aliter sibi solver e visus est, nisi ut naturam cum libero arbitrio condita, Dei diceretur gratiam; aliquando, dique tenuit Er, nec aperte, ei conjunges vel legis, adiutorium, vel remissionem etiam peccatorum: tum vero sine ulla dubitatione mihi claruit, quam esset christianae salutis venenum illius perversitatis inimicum*” (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Por meio de uma epístola que Agostinho (PL 33, *Ep.* 179, 7, grifo nosso) escreveu ao bispo de Jerusalém, João, em 416, podemos assumir que este mesmo o teria enviado as atas do sínodo ocorrido no ano anterior:

Peço-te também que dignes remeter-me as atas eclesiásticas, nas quais se diz que Pelágio se justificou. Peço-te em nome de muitos bispos, pois a incerta fama sobre esse ponto nos perturba. Somente eu te escrevo porque não quero desperdiçar a ocasião do correio, que sai daqui com pressa e ouço que poderá voltar muito em breve. Pelágio nos tem remetido, não as atas ou parte delas, mas uma espécie de defesa que escreveu para contestar as objeções de alguns gauleses”.⁷⁴

Nessa carta, Agostinho deixa evidente que o conhecimento das atas oficiais do sínodo era algo esperado não apenas por ele, mas por outros bispos. E o fato de ter tomado a iniciativa de pedi-las ao bispo João a uma só mão, revela não apenas a relativa liberdade de relação que tinha com o bispo de Jerusalém, mas também a pressa em obter os procedimentos do processo, tanto para conhecê-los em primeira mão quanto para tão logo pôr-se a escrever sobre eles, tomando uma posição mais embasada sobre a sentença.

O hiponense uma vez mais explicita sua correspondência com Pelágio e o fato deste lhe enviar material a respeito do sínodo, e obviamente em sua própria defesa, pois pelo que se pode pressupor os gauleses a quem se refere muito provavelmente seriam os bispos Heros e Lázaro, responsáveis pelas acusações contra Pelágio. Novamente, contudo, Agostinho demonstra insatisfação em utilizar algo que não fossem as atas a fim de iniciar a escrita do texto tratando do processo.

Na carta enviada por Agostinho e Alípio (PL 33, *Ep.* 186, IX, 33, grifo nosso) a Paulino, já em 417, constatamos que Agostinho naquele momento já se encontrava de posse das atas eclesiásticas anteriormente solicitadas ao bispo de Jerusalém:

As atas atestam que Pelágio condenou tudo isto, sem pretender discuti-lo ou defendê-lo de modo algum. [...]. Confessa com simplicidade e sem rodeios tudo isto que queira estar de acordo com a autoridade católica e com **as palavras do próprio Pelágio expressas nas atas eclesiásticas.** Não temos de

⁷⁴ *Peto etiam nobis transmittere, quibus perhibetur esse purgatus, ecclesiastica Gesta digneris. Quod ex multorum episcoporum desiderio peto, quos mecum de hac re fama incerta perturbat: sed ideo solus hoc scripsi, quia occasionem perlatoris festinantis a nobis, quem cito ad nos audivi posse remeare, praetermittere nolui. Pro quibus Gestis iam nobis misit non quidem ullam partem Gestorum, sed quamdam a se conscriptam velut defensionem suam, qua se dixit obiectis respondisse Gallorum* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

crer que anatematizou com verdade os pontos contrários a estes se estes não se mantêm com coração fiel e se declaram com manifesta confissão.⁷⁵

O bispo além de conhecer o conteúdo do processo, se dispõe apto a julgar as intenções de Pelágio ante o concílio, em sua opinião, aparentemente discrepantes, para não dizer duvidosas. Em outro trecho, fica patente que àquela altura Agostinho já conhecia os pormenores de todo o processo: “Onde ficam os testemunhos que o bispo da Igreja de Jerusalém, **segundo se lê nas atas**, objetou a Pelágio como pronunciados por ele, a saber: ‘que afirmava que sem a graça de Deus podia o homem viver sem pecado?’” (PL 33, *Ep.* 186, X, 36, grifo nosso).⁷⁶

Para Schaff (1887, p. 390), supondo que tenha sido publicada imediatamente após Agostinho ter recebido as atas, a data de composição do livro sobre os procedimentos contra Pelágio poderia ser afixada para o início do ano de 417. Bonner (1999, p. 382), por outro lado, prefere estipular uma extensão de data um pouco maior, assumindo que a obra poderia ter sido escrita no início de 418.

No que concerne ao título da obra, em um livro escrito posteriormente, em 418, quando ainda estava em Cartago logo após a ocorrência do concílio que condenou Pelágio e seu movimento em definitivo – O pecado original – Agostinho (XIV, 15, grifo nosso) se refere ao texto da seguinte forma: “Sabeis muito bem, e o fiz constar naquele livro que escrevi a nosso venerável ancião Aurélio sobre as **atas palestinenses**, sabeis, repito, como me alegrara que toda essa questão tivesse chegado ao fim em vista daquela resposta de Pelágio [...]”.⁷⁷

O bispo designa sua própria obra como *de gestis Palaestinis*, ou seja, os processos que ocorreram em Palestina. E do mesmo modo procede Próspero de Aquitânia em sua

⁷⁵ *Haec omnia Pelagius sic anathematizavit, quod satis Gesta ipsa testantur, ut nihil ad ea quoquo modo defendenda disputationis attulerit; [...] Haec omnia simpliciter sine ullis fateatur ambagibus, si quis in auctoritatem catholicam et in ipsius Pelagii expressa ecclesiasticis Gestis verba consentit. Neque enim illa quae his sunt contraria, veraciter anathematizata esse credendum est, nisi haec quibus sunt contraria, fidei corde teneantur, et aperta confessione promantur* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁷⁶ “*Quid est homo, nisi quod memor es eius? Ubi postremo illa testimonia, quae Ierosolymitanae antistes Ecclesiae, sicut in eisdem Gestis legitur, ipsi Pelagio se dixisse commemorat, cum ad eum perlatum esset ‘quod sine gratia Dei diceret absque peccato hominem esse posse’*” (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁷⁷ *Quod autem scriptis, et quod in eo etiam libro possui, quem de gestis Palaestinis ad venerabilem senem nostrum Aurelium scripsi, illa ego responsione Pelagii, totam istam quaestionem consumptam esse gaudebam [...]* (Tradução de Agostinho Belmonte, OAR)..

obra *Contra Collatorem* (XXI, 59): “Seis livros anteriores contra Julianos: um para o santo Aurélio bispo de Cartago os processos palestinos (e) [...]”.⁷⁸

De acordo com Schaff (1887, p. 390), no entanto, a inscrição *De Gestis Pelagii* deve ainda assim ser mantida porque é a que consta em ambas as edições antigas e em uma obra em particular que Agostinho escreveu pouco antes de sua morte, em 427, e pela qual faz uma revisão de muitos de seus trabalhos; este incluso – Retratações (*Retractationum*, II, 47):

Na mesma época, Pelágio foi citado no Oriente, isto é, em Síria de Palestina, diante de um tribunal episcopal por alguns irmãos católicos e, na ausência daqueles que haviam apresentado a acusação, porque não puderam comparecer no dia do sínodo, foi julgado por catorze bispos, os quais ouvindo-o condenar as doutrinas contrárias à graça de Cristo, as quais lhe eram imputadas no libelo de acusação, o declararam católico. Mas, ao ter em minhas mãos essas mesmas atas, escrevi um livro sobre elas para que, tendo ele sido absolvido, não se acreditasse que os juizes tinham aprovado aquelas mesmas doutrinas que, se ele não as houvesse negado, de modo algum terminaria senão condenado por elas.

Este livro assim começa: Assim que chegaram às minhas mãos.⁷⁹

Agostinho justifica na passagem sua motivação ao escrever o livro: que tendo Pelágio sido absolvido, “não se acreditasse que os juizes tinham aprovado aquelas mesmas doutrinas que, se ele não as houvesse negado, de modo algum terminaria senão condenado por elas”. Sua visão ocorre em retrospecto, por conseguinte o bispo não se exime de admitir a condição dos fatos: para ele, se Pelágio não houvesse negado as doutrinas que lhe acusavam pregar, é certo que seria condenado. E se ele de fato as pregava, não foi sincero no sínodo; e as negou sabendo que se admitisse que as tomava por certas seria condenado. Destarte, a *gesta* se refere a *Pelagius* e não aos bispos palestinos. Estes, por sua vez, tomaram a mesma decisão que quaisquer bispos católicos imbuídos da autoridade da Igreja tomariam caso Pelágio reconhecesse a sua autoria em relação às acusações feitas no processo.

⁷⁸ “*Sex libri prioris contra Julianum: unus ad sanctum Aurelium Carthaginis episcopum de Gestis Palaestinis (e) [...]*”.

⁷⁹ *Per idem tempus in Oriente, hoc est in Syria Palaestina, Pelagius a quibusdam catholicis fratribus ad episcopalia gesta perductus, eisque absentibus qui de illo libellum dederant, quoniam ad diem synodi non potuerunt occurrere, ab episcopis quattuordecim auditus est, ubi eum dogmata ipsa damnantem, quae inimica gratiae Christi adversus eum de libello legebantur, catholicum pronuntiarunt. Sed cum in manus nostras eadem gesta venissent, scripsi de his librum, ne illo velut absoluto eadem quoque dogmata putarentur iudices approbasse, quae ille nisi damnasset, nullo modo ab eis nisi damnatus exisset. Hic liber sic incipit: Posteaquam in manus nostras* (Tradução de Teodoro C. Madrid).

Assim Jerônimo se pronuncia a Agostinho (PL 33, *Ep.* 202, 2, grifo nosso) sobre os procedimentos ocorridos em Dióspolis: “Me perguntais se tenho replicado os livros de Aniano, o falso diácono de Celeda, que se nutre abundantemente, para fornecer palavras frívolas a blasfêmia alheia [...]. Agora confessa neste documento o que nega ter dito naquele **miserável sínodo de Dióspolis**” [...].⁸⁰

É notável que o resultado do sínodo não assombrou apenas a Agostinho. Jerônimo também parece ter se decepcionado com o “miserável sínodo” que absolveu Pelágio das acusações de heresia. Ele faz, inclusive, alusão a certo diácono grego (Aniano) que teria tomado o partido do monge em meio à conferência, tornando a situação ainda mais atroz.

Mesmo o bispo Inocêncio tinha suas reservas quanto à sentença do sínodo, tanto que chegou a pôr em dúvida a validade das atas do processo em uma carta enviada a Agostinho (PL 33, *Ep.* 183, 4, grifo nosso) em janeiro de 417:

Mas oxalá – seria muito melhor – Pelagio se converta de seu caminho errôneo para o caminho genuíno da fé católica, e deseje e queira justificar-se, admitindo a graça cotidiana de Deus, aceitando o auxílio para que resplandeça a verdade, e ele, corrigido pela razão manifesta, seja aprovado por todos ao vê-lo convertido à fé católica de coração e não pelo indício de umas atas. **Não podemos culpar nem aprovar o juízo desse concílio, pois ignoramos se as atas são autênticas.** Se são, mais parece terem livrado Pelágio com subterfúgios do que justificado com toda verdade.⁸¹

Se por um lado, o próprio bispo de Roma, Inocêncio, se fez reticente quanto à validade das atas e quanto ao juízo do concílio, Agostinho, quando mais à frente se pôs a debater com Juliano de Eclano, novamente reconheceu a validade do processo e a autoridade dos bispos nele presentes: “Podemos citar catorze bispos da Igreja do Oriente: Eulógio, João de Jerusalém, Amoniano, Porfírio, Eutônio, outro Porfírio, Fido, Zonino, Zoboeno, Ninfídio, Cromácio, Jovino, Eleutério e Clamâncio; todos de uma mesma

⁸⁰ *Quod autem quaeritis utrum rescripserim contra libros Anniani, pseudodiaconi Celedensis, qui copiosissime pascitur, ut alienae blasphemiae verba frivola subministret [...]. Quidquid enim in illa miserabili synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hoc opere profitetur [...]* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

⁸¹ *Sed utinam, quod optandum magis est, iam se ille ad veram catholicae fidei viam ab illo sui tramitis errore convertat, ut cupiat velitque purgari, considerans quotidianam dei gratiam, adiutoriumque cognoscens, ut videatur verum, et approbetur ab omnibus manifesta ratione correctus, non Gestorum indicio, sed ad catholicam fidem corde converso! Onde non possumus illum nec culpar nec aprovar iudicium, cum descíamos utrum vera sint Gesta; aut si vera sunt, illum conste magis subterfugisse, quam se tota veritate purgasse [...]* (Tradução de Lope Cilleruelo, OSA).

região [...]. São os mesmos juízes que, reunidos para julgar Pelágio, o declararam católico sem que ninguém da parte oposta apresentasse acusação (*Contra Iul.*, V, 19).⁸²

Em outra passagem da mesma obra, Agostinho torna a listar os juízes presentes no sínodo de Dióspolis e novamente mantém o nome Eulógio, bispo de Cesareia, à frente dos outros treze, inclusive do de João, que era o bispo de Jerusalém, o que como já mencionamos ajuda a situar a primazia daquele na província de Palestina. E se refere a eles como “santos bispos” (*Contra Iul.*, VII, 33).⁸³

Na epístola de Luciano, *De revelatione corporis Stephani martyris*, finalmente podemos depreender o período em que possivelmente o sínodo tenha sido realizado: em data próxima ao Natal. Nessa epístola, o autor nos fala de três visões que Deus lhe mostrou no ano de 415, – a primeira a 3 de dezembro, e as outras duas a 10 e 17 do mesmo mês; então ele relatou o problema a João, bispo de Jerusalém, que o enviou em busca do sepulcro do mártir. Ele nos informa mais adiante que descobriu o sepulcro, mas não pôde relatar isso ao bispo, pois ao retornar João “tinha comparecido a um sínodo em Lydda, que é Dióspolis” (PL 41, *Ep. Luc.*, 8).⁸⁴

Isso pode ter acontecido por volta do dia 21 do mês de dezembro, uma vez que Luciano continua a dizer que João “vem na companhia de mais dois bispos, Eutônio de Sebastia e Eleutério de Jericó, e que na presença deles” as relíquias da mártir foram transferidas no dia 26 do mesmo mês de dezembro.⁸⁵

*

Quando Pelágio chegou à Palestina em 411, o acompanharam sua reputação como asceta implacável e também como possível difusor de doutrinas obscuras. Após algum período sem qualquer polêmica e tendo, pelo contrário, boas relações com Jerônimo, em 415 os presbíteros de Jerusalém solicitaram ao bispo da cidade, João, que realizasse um concílio com a finalidade de apurar as acusações feitas contra o asceta bretão. Deste primeiro sínodo, provavelmente ocorrido a 30 de julho, não foram, contudo, produzidas

⁸² *Havemos alios orienta-lhes episcopos quattuordecim, Eulógio, Imanem, Amoniano, Porphyrium, Eutonium, Porphyrium, Fidum, Zoninum, Zoboennum, Nymphidium, Chromatium, Iovinum, Eleutherium, Clematium [...]; illos ipsos qui Pelagio iudices praesederunt, eumque ut homines, nullo ex altera parte urgente adversario putantes catholicum, tamquam catholicum pronuntiarunt* (Tradução de P. Luis Arias Álvarez, OSA).

⁸³ *Sancti Episcopi.*

⁸⁴ *Tati ergo renunciai episcopo, eum es et in Lidda, quae est Dióspolis, synodo ages [...].*

⁸⁵ *Qui assumpto mecum duos alios episcopos, Eleutherium de Sevaste, et Eleutherium de Jericho, et venerunt ad locus [...].*

quaisquer atas oficiais do processo, já que para ela não fora nomeado um secretário. Tudo o que dele se sabe deve-se aos registros feitos por conta própria por um bispo hispânico presente na reunião, Paulo Orósio, que pôde transmitir por meio de sua obra, *Apologia* (*Liber Apologeticus*), uma relação bastante detalhada desta reunião (ERCE OSABA, 1952, p. 679).

Assim Erce Osaba (1952, p. 679) descreve o concílio de Jerusalém, de 415, a partir do relato de Orósio:

Orósio assistiu o sínodo a pedido dos sacerdotes hierosolimitanos. Nessa época, ele estava residindo em Jerusalém, para onde tinha sido enviado por Agostinho para ser instruído por Jerônimo e também para seguir os passos de Pelágio. Além de Orósio, assistiram o sínodo um intérprete, os presbíteros Vital, Paserio e Dómino. Estes dois últimos também foram convidados pelos mesmos sacerdotes para assistir a reunião na qualidade de intérpretes, uma vez que detinham grande prestígio por sua experiência, virtude e porque falavam tanto o latim quanto o grego.

Chegando Orósio no local do sínodo, o bispo o mandou sentar-se, e todos o pediram que, se tivesse conhecimento de haver-se tomado em África alguma decisão contra a heresia que pregavam Pelágio e Celéstio, o dissesse fiel e pontualmente. Orósio respondeu que Celéstio tinha sido condenado pelo concílio de Cartago. Disse também que Agostinho, bispo de Hipona, estava escrevendo na ocasião um livro, *De natura et gratia*, e acrescentou que tinha consigo a carta que o mesmo bispo havia dirigido a Hilário, residente em Sicília, a qual leu em seguida por ordem do bispo João.

E prossegue:

Logo depois Pelágio entrou na reunião. Todos a uma voz o perguntaram se tinha ensinado as opiniões que havia combatido o bispo Agostinho, ao que respondeu calmamente Pelágio: “Que tenho eu a ver com Agostinho?” Indignados os presentes com essa resposta, que era uma injúria ao grande bispo combatente da heresia donatista, disseram que Pelágio devia ser expulso não apenas da reunião, como também da Igreja católica; mas o bispo João, ao invés de castigar a audácia do heresiarca, o mandou sentar-se entre os presbíteros, e, para melhor deixar passar a injúria feita a Agostinho, disse: “Eu sou Agostinho”. Ao que replicou Orósio de forma fulminante: “Se és Agostinho, faça como Agostinho”.

Depois disso João perguntou se o conteúdo da carta ia contra Pelágio ou contra algum outro, e acrescentou que, se na carta se combatia Pelágio, todos podiam expor as acusações que tivessem que fazer. Então Orósio, com aprovação de todos, disse: “Pelágio me disse que ele ensinava que o homem pode viver sem pecado e observar facilmente, se quiser, os mandamentos de Deus”. “Não posso negar – respondeu Pelágio – que tenho ensinado e ensino esta doutrina”. “Pois bem, – replicou Orósio – esta doutrina tem sido condenada por um concílio africano e pelos escritos de Agostinho e de Jerônimo, cuja palavra é para o Ocidente como orvalho do céu”. João, porém, fazendo-se alheio a tudo, queria que eles tomassem sobre si o encargo de acusadores diante dele, posto que era o bispo de Jerusalém. Todos negaram dizendo: “Nós não somos acusadores de Pelágio, mas tratamos o que os bispos, teus irmãos e nossos padres, disseram e fizeram contra esta heresia pregada por um leigo, a fim de que não se perturbe a paz de tua igreja” (ERCE OSABA, 1952, p. 679-680).

E conclui:

O bispo João persistiu em seu esforço, e disseram-lhe todos: “Nós somos filhos da Igreja católica; não peça que sejamos doutores dos doutores ou juízes dos juízes. Os padres que o mundo inteiro reverencia, e com os quais vivemos em prazerosa comunhão, condenaram estes erros, e é justo que nós lhes obedeçamos”. Ainda seguiu discursando João, talvez com a intenção de fazer Orósio dizer que Deus era o autor da natureza humana má e sujeita necessariamente ao pecado.

Os principais interlocutores do sínodo eram o bispo João e Orósio. João falava em grego, Orósio em latim; de onde se seguia que nenhum dos dois entendia o outro senão valendo-se do intérprete, o qual não desempenhava bem sua função, mais por ignorância do que por má fé, segundo conta Orósio: ele dava às palavras um sentido diferente do que tinham, e trocava umas coisas por outras, ou mesmo as omitia outras vezes, de sorte que trocava ou suprimia a maioria das respostas de Orósio, como constataram Paserio, Avito e Dómino. Orósio disse resolutamente que o herege era latino, assim como ele, e que a heresia era menos conhecida no mundo latino, e que João não era juiz para entender esta causa, posto que, se arrogava do papel de juiz mesmo sem haver acusador. Ao parecer de Orósio se aproximaram os demais do sínodo, pelo que, depois de cruzar-se entre uma e outra parte diversos ditos, o mesmo bispo João disse que seriam enviados alguns emissários ao bispo de Roma com o fim de que todos observassem seu decreto; entretanto, Pelágio deveria cessar com sua propaganda e seus adversários deveriam guardar-se de trata-lo convictamente como herege. Todos se conformaram com esta decisão (ERCE OSABA, 1952, p. 680).

A trégua, no entanto, durou pouco, e a questão pelagiana tomou inesperadamente outro caminho. Os bispos gálicos Heros e Lázaro, que no ano de 415 se encontravam em Palestina, escandalizados pelos erros disseminados pelos pelagianos, redigiram em latim um libelo acusatório com a lista dos erros que Pelágio e Celéstio ensinavam em seus livros e o apresentaram a Eulógio. Para julgar Pelágio foi convocado um sínodo em Dióspolis ou Lydda, em 415, ao qual assistiram catorze bispos de Palestina (KARFÍKOVA, 2012, p. 161-162).

Pelo relato de Orósio, entendemos que o primeiro sínodo ocorrido em Palestina terminou sem uma decisão concreta de absolvição ou de condenação. O bispo de Jerusalém, que presidia a reunião, definiu que alguns emissários fossem enviados a Roma para explicitar o problema ao bispo da sede apostólica e para receberem dele o parecer definitivo sobre a controvérsia. Enquanto isso, Pelágio deveria cessar com suas pregações e, da mesma forma, seus acusadores deveriam parar de tratá-lo como herege. Todos os bispos presentes parecem ter consentido com a decisão de João, assim como antes seguiram a ideia de Orósio e consentiram em que o sínodo não era capaz de julgar o problema, por João ser incapaz de julgá-lo e por não haver acusadores no processo.

Orósio aponta como possível causa da ineficácia deste sínodo a mesma apontada por Agostinho no sínodo posterior: o problema de comunicação e compreensão ocasionado pela diferença na língua falada (grego x latim) e um intérprete que não desempenhava bem sua função (mais por ignorância do que por má fé, há que se constar). E mais, Orósio é firme em culpabilizar o bispo João como principal responsável pela indecisão do sínodo: além de presidir mal a conferência e fazer-se “alheio a tudo”, talvez quisesse que Orósio admitisse “que Deus era o autor da natureza má e sujeita necessariamente ao pecado”, atrelando-se assim ao posicionamento de Pelágio – o discurso irônico presente nessa sentença fica evidente pela utilização da hipérbole.

E a tudo isso Orósio atribui a persistência da polêmica e a inevitável necessidade de ocorrência de um novo sínodo, desta vez com o intuito definitivo de apurar todas as acusações e tomar assim uma posição mais efetiva sobre o caso. O modo como o bispo hispânico apresentou os procedimentos do sínodo mostra que a intenção dos bispos presentes, à exceção de João, era de condenar Pelágio. O que não foi possível devido circunstâncias atenuantes. Não resolvida a questão, em pouco tempo a trégua estabelecida se findou e a controvérsia se acirrou, novos acusadores se apresentaram e o próprio primaz de Palestina se envolveu no processo. Em dezembro, então, se sucedeu o concílio objeto de análise da obra de Agostinho aqui esquadrinhada.

**

O objetivo geral da obra fica evidente nas passagens mesmas do texto, nas quais Agostinho procura destacar a finalidade do escrito e as ideias fundamentais em torno das quais ele se desenvolve.

Ele pretende: a) divulgar as atas do processo (não só para Aurélio, mas para os demais bispos africanos e para o público cristão de forma mais ampla); b) esclarecer que no concílio as ideias e os ensinamentos que eram atribuídos a Pelágio (isto é, as doutrinas pelagianas) foram devidamente condenados e considerados heréticos, apesar da absolvição do monge bretão; c) demonstrar que Pelágio só fora absolvido porque tentou a todo momento, por meio de suas respostas, se desvincular daquelas ideias; d) mostrar que a situação contraditória do processo – absolvição de Pelágio, condenação das doutrinas – só foi possível por conta de alguns acontecimentos relevantes e de certa maneira incomuns, tais como: os problemas de comunicação por causa da diferença linguística entre Pelágio e os bispos do sínodo, submetendo toda a ação do julgamento à intermediação do tradutor/intérprete, que não desempenhava um bom papel, visto que

deixava de precisar o sentido das questões elucidadas; o problema da mediação do julgamento por um tradutor também desestimulava os bispos a discutirem melhor e mais profundamente pontos relevantes, já que o elementar do processo se alongava por demais devido o processo de tradução em toda fala; o desconhecimento das obras de Pelágio e do curso da polêmica por parte dos bispos do sínodo, os mantinha sujeitados ao conteúdo das acusações e das respostas de Pelágio, não havendo confronto entre estas e as concepções contidas em seus escritos e, por consequência, não havendo busca por possíveis discrepâncias no discurso do asceta; e, na opinião de Agostinho, Pelágio agiu de forma dissimulada e desonesta perante o tribunal, não confessando verdadeiramente as doutrinas que professava e tentando responder o que os bispos queriam ouvir, ou seja, respondendo o que sabia lhe faria ser absolvido no processo (não admitindo que professava e ensinava doutrinas condenáveis), por isso se dirigia ao sínodo dando respostas vagas e breves ou complementando aquelas que percebia não soavam bem aos ouvidos de seus arguidores.

Em um primeiro momento, Agostinho imputa tal desfecho ao fato de que os acusadores de Pelágio, os algozes que portavam devidamente as evidências, os testemunhos e o conhecimento necessário sobre a trajetória do bretão e sobre a controvérsia, estavam ausentes do sínodo, por motivos de força maior. Isso, para o bispo, teria prejudicado a eficácia do julgamento a respeito dos tópicos a serem levantados e das ponderações a serem feitas diretamente a Pelágio.

Em um segundo momento, Agostinho destaca a atuação dos tradutores presentes no sínodo, que atuaram mal acerca de posições fundamentais para a melhor compreensão das doutrinas de Pelágio e das perguntas que o sínodo elaborava. Como os bispos não entendiam o latim, a intervenção dos tradutores no julgamento se fez essencial, e na opinião do hiponense contribuíram e muito para prejuízo no entendimento das alterações.

Por fim, Agostinho sugere em diversos momentos, apesar do imenso cuidado que toma ao se referir a Pelágio, que o bretão teria agido de certo modo dissimuladamente. Mas fica claro em seu discurso que ele não pretende de forma alguma criticar ou pôr em dúvida a decisão dos bispos no concílio. Pelo contrário, para ele os catorze clérigos não apenas tomaram as decisões mais acertadas, como o reconhecimento da sacralidade do julgamento é inquestionável. Ainda assim, para o bispo de Hipona, Pelágio teria utilizado certos recursos de linguagem e de certa astúcia para confundir o entendimento dos bispos,

os quais já estavam prejudicados pelo fato de dependerem de tradutores para ouvir as respostas do asceta.

Em certo momento da obra, Agostinho também atribui a ambiguidade na sentença do sínodo a certa ingenuidade por parte dos arguidores de Pelágio, em especial do bispo de Jerusalém, João, que estava presente no mesmo. Mas a isso ele justifica não só pelo problema da mediação da língua, como também pela falta de conhecimento da obra de Pelágio pelos bispos ali presentes. E quanto a isso, o hiponense lamenta profundamente a ausência dos bispos acusadores, Heros e Lázaro – que não compareceram por causa da enfermidade de um deles.

Para ele, caso os bispos conhecessem a doutrina e os ensinamentos de Pelágio constantes em suas obras escritas, às quais Agostinho teve acesso por Timásio e Tiago, teriam melhor condições de retrucar as respostas esquivas do bretão, já que para o bispo de Hipona a contradição entre os argumentos que ele utilizava em suas respostas e o conteúdo presente em seus escritos era patente.

A ideologia do sujeito-autor do discurso não é o cristianismo. Tampouco o credo niceno ou o agostinismo. Esses aspectos, como a questão do pecado original e da graça, bastante peculiares de Agostinho compõem a sua formação ideológica e também a sua formação discursiva, que invariavelmente dispõe de uma infinidade de outros discursos, muitos deles atrelados à memória, isto é, ao interdiscurso (como, por exemplo, as referências às Escrituras, principalmente aos textos paulinos, porque demandam a mediação da interpretação, que além disso deve passar pelo crivo da tradição doutrinária e prática).

As condições de produção do discurso agostiniano aqui são bastante precisas: quem fala é um bispo muito respeitado e conhecido em toda cristandade, que reside na África romana e que fala sobre um sínodo ocorrido no Oriente cuja sentença final absolveu um sujeito que já havia sido condenado em um concílio africano, do qual Agostinho não participou, mas com o qual consentiu. Esse sujeito, Pelágio, era tão conhecido como asceta severo quanto como possível difusor de ensinamentos que iam de encontro às doutrinas do pecado original e da graça de Cristo e a práticas como o batismo infantil. O sínodo que o havia absolvido das acusações fora ratificado pelo bispo de Roma,

e mesmo após a ocorrência de outros dois sínodos em África que tornaram a condená-lo, Roma se manteve inerte ante o impasse da polêmica.

O lugar de fala do nosso autor (locutor) é a instituição eclesiástica, onde é um respeitado e renomado líder de uma comunidade localizada em uma província romana. Renomado tanto por sua capacidade intelectual, quanto por sua trajetória no combate aos adversários da Igreja, dentre eles os hereges. Estava acostumado a se envolver em polêmicas. E nesse momento fala sobre *De gestis Pelagii* – sobre o processo contra Pelágio ocorrido há aproximados dois anos de quando escreve, em um sínodo ocorrido em Jerusalém, em Dióspolis, que é Lydda, por catorze bispos das igrejas orientais sob a presidência de Eulógio e João.

Fala sobre os motivos que teriam levado à absolvição de Pelágio e à sua determinação como ortodoxo, como seguidor da verdadeira fé católica, embora já tivesse sido condenado em um concílio cristão anterior, ocorrido em África.

Seu interlocutor (para quem fala) não é apenas o bispo de Cartago para quem a obra é destinada. Há a intenção de que a mesma alcance um público muito maior: todos os cristãos, principalmente os que conheciam a controvérsia com os pelagianos e que estavam de alguma forma envolvidos na polêmica; dentre estes os seguidores de Pelágio ou seguidores e defensores dos erros a ele atribuídos.

A obra, portanto, tem um caráter mais geral, pretendendo alcançar um público bastante diverso. Ela é também informativa, pois apresenta àqueles que não tinham acesso às atas do processo pormenores dos procedimentos realizados. Cada qual comentado e devidamente analisado conforme o julgamento do autor, que nele efetua metodicamente o seu ponto de vista visando o assentimento de seus pares e a condenação de seus adversários, sem, no entanto, atingir a autoridade dos bispos responsáveis pelo julgamento. Por isso como ele fala: usando uma retórica cautelosa, mas ao mesmo tempo rígida, e bastante precisa em seus apontamentos e referências a sujeitos. Utiliza recursos como a alusão a textos das Escrituras e como a repetição, a paráfrase e a ironia, sempre procurando distinguir muito bem de quem ele fala ou a que se refere – bispos do sínodo, Pelágio, algum autor das Escrituras, acusadores de Pelágio, seguidores de Pelágio, transcrições ou ideias dos livros de Pelágio.

As significações e representações utilizadas nesse modo de fala superficialmente descrito acima, tendo como articuladores e auxiliares todos estes aspectos previamente

postos, são exatamente as características fundamentais utilizadas em nossa análise no sentido de apurar o processo discursivo tomados para isso os dispositivos essenciais do método e da teoria. Tal desenvolvimento explicitamos apropriadamente no subcapítulo a seguir.

3.3. O discurso de Agostinho de Hipona na obra *De gestis Pelagii*

Agostinho organizou o livro de maneira bastante simples: fez breves apresentações explicando o motivo e o contexto da obra, fez algumas explicações sobre as casualidades do processo e finalmente, sem se alongar demais, se pôs ainda no primeiro capítulo a começar sua exposição das acusações feitas contra Pelágio, todas referentes a passagens extraídas de seu livro, designado como *Dos capítulos* ou *Capítulos*.

Nos capítulos seguintes, o bispo se preocupa em pontuar outros problemas relacionados aos procedimentos do sínodo e também prossegue na apresentação de cada questão da acusação. Após mostrar e discorrer sobre os sete itens da acusação, até os capítulos 11 e 12, Agostinho inicia seu próprio processo particular tentando apurar as discrepâncias nas respostas de Pelágio dadas no sínodo e nos conteúdos constantes em seus escritos, de obras a cartas, e nas doutrinas que lhe imputavam. Nesse momento também, mostra a parte do processo em que o sínodo arguiu o monge sobre doutrinas apreoadas por Celéstio, seu dito discípulo.

Logo em seguida, o hiponense aproveita o ensejo para exprimir o seu posicionamento acerca da polêmica, refutando as questões postas e argumentando sobre o processo, tomando por base as posturas do sínodo e de Pelágio no decorrer do julgamento. Finalmente, na segunda metade da obra, a partir do capítulo 18, Agostinho procura sintetizar os pontos que considerou principais das atas do processo, resumindo os tópicos por meio de cada acusação apurada. Antes de concluir sobre cada questão e sobre o processo em geral, ele relembra alguns momentos de sua relação com Pelágio, fatos importantes durante o decorrer da polêmica.

No capítulo 35 ele resume as posições pelagianas que tanto alarde provocaram entre as autoridades da Igreja, consideradas heréticas, e em seguida encerra lamentando alguns episódios ocorridos no Oriente – conflito e violência envolvendo seguidores de Pelágio contra monastérios, dentre os quais aquele onde residia Jerônimo. Assim, se

dirige a Aurélio ressaltando a importância de sua posição para a divulgação da obra e de combate ao que ele chama de *novae huius haeresis*, “essa nova heresia”.

*

Durante toda a escrita do livro, Agostinho se preocupa com duas problemáticas principais: explicitar o seu reconhecimento de que o processo exercido pelos bispos orientais foi justo, mesmo que o resultado tenha sido inesperado e divergente do parecer africano anterior, e justificar de alguma maneira a causa que levou à sentença de absolvição de Pelágio, para ele bastante alheia aos procedimentos próprios do concílio:

Primeiramente dou inefáveis graças a Deus, que me dirige e guarda, **porque não me desapontei na opinião que tinha dos santos irmãos e bispos que atuaram como juízes nesta causa.** Pois com razão deram como boas as respostas de Pelágio, **sem se preocuparem se se ensinavam ou não em seus livros as doutrinas de que o acusavam, mas levando em conta apenas o que respondeu às perguntas que o fizeram.** Uma coisa é negar a fé e outra muito distinta é deixar-se levar por certas imprecisões de linguagem (*De gestis*, 1, 2, grifo nosso).⁸⁶

Ao afirmar, “sem se preocuparem se se ensinavam ou não em seus livros as doutrinas de que o acusavam, mas levando em conta apenas o que respondeu às perguntas que o fizeram”, o bispo de Hipona denota, por um lado, que os bispos inquiridores deveriam ter se preocupado em verificar o que Pelágio ensinava em seus livros e em que medida esses ensinamentos estavam de acordo com o que lhe acusavam ensinar.

Isso explicaria o fato de terem dado as respostas do monge como boas. As perguntas, para Agostinho, foram insuficientes para averiguar a profundidade dos ensinamentos do monge e a similaridade destes com as doutrinas de que o acusavam. Valendo-se apenas dessas perguntas que foram feitas e das respostas dadas pelo bretão, sem considerar os ensinamentos descritos em seu livro, Agostinho também as considerou boas e suficientes para absolvê-lo. Por isso não se desapontou com a opinião que os bispos tiveram como juízes da causa: o desempenho de Pelágio no processo, a seu ver, só poderia culminar no resultado obtido.

⁸⁶ *Primum itaque Domino Deo, recorri custo dique nostro, ineffabiles ago gratias, quod me de sanctis fratribus et coepiscopis nostris, qui in ea causa iudices consederunt, opinio non fefellit. Responsiones enim eius non immerito approbaverunt, non curantes quomodo ea quae obiciebantur, in opusculis suis posuerit, sed quid de his in praesenti examinatione responderit. Alia est enim causa fidei non sanae, alia locutionis incautae* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Por outro lado, revela que tal falta dos bispos pode ter prejudicado o melhor desempenho do processo na medida em que o exame dos livros e das acusações e o consequente melhor preparo na confecção das perguntas poderia ter constatado as discrepâncias nos ensinamentos do monge. Isso fica melhor demonstrável na última parte do trecho, quando Agostinho se refere a “deixar-se levar por certas imprecisões de linguagem”, que para ele é algo distinto de negar a fé. Essa passagem final é marcada, porém, pela ambiguidade, pois poderia muito bem aludir aos bispos presentes no sínodo ou aos acusadores de Pelágio, por exemplo, e não exclusivamente ao bretão, quem de fato consideramos seja o referido por Agostinho.

Agostinho (*De gestis*, 1, 2, grifo nosso) logo em princípio remete à importância de dois bispos para o processo, mas que não puderam comparecer ao sínodo por motivos que ele mesmo apresenta:

Digamos de antemão que **os santos irmãos e bispos das Gálias Heros e Lázaro** apresentaram um libelo contra Pelágio; e, **sendo-lhes impossível assistir à tramitação do processo devido à grave enfermidade de um deles**, como depois soubemos, de seu libelo se tomaram as acusações feitas a Pelágio, **sendo a primeira uma sentença escrita em um de seus livros**: “Não pode viver sem pecado senão quem tiver conhecimento da lei”.⁸⁷

O bispo de Hipona esclarece que ambos os bispos responsáveis por redigir o material no qual estavam contidas as questões mais relevantes sobre Pelágio e do qual foram extraídos pontos fundamentais para as acusações, não compareceram ao sínodo. Por motivos de “grave enfermidade de um deles”.

Esse material se tratava de um libelo; um libelo acusatório. O bispo aponta que a partir dele foi possível ao sínodo fundamentar a primeira acusação a partir de uma sentença escrita no livro de Pelágio: “Não pode viver sem pecado senão quem tiver conhecimento da lei”. Questão que atravessa boa parte da obra de Agostinho e será recorrentemente redarguida por ele. E assim ele prossegue:

Formulada esta acusação, disse o sínodo: “Tu, Pelágio, escreveu isto?” E ele respondeu: “Sim, a propósito, **mas sem dar às minhas palavras o sentido que lhes atribuem meus adversários**. Eu não disse: **Não pode pecar quem tiver o conhecimento da lei, mas que o conhecimento da lei é uma ajuda para não pecar**, segundo está escrito: Deu-lhes a lei como ajuda”. Ouvida esta

⁸⁷ *Denique in his quae de libello, quem dederunt sancti fratres et coepiscopi nostri Galli, Heros et Lazarus, qui propter gravem (sicut postea probabilius comperimus) unius eorum aegritudinem, praesentes esse minime potuerunt, recitata sunt obiecta Pelagio, illud est primum, quod in libro suo quodam scribit, "Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit"* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

resposta, disse o sínodo: “A doutrina que Pelágio professa não é contrária à doutrina da Igreja”. (*De gestis*, 1, 2, grifo nosso).⁸⁸

A principal forma de defesa de Pelágio diante do sínodo era responder às perguntas feitas com assertiva, mas explicadas como tendo um sentido diferente do que lhe era atribuído. Pela maneira como Agostinho transcreve as atas do processo, é possível perceber que Pelágio conhecia bem as questões polêmicas, fossem de seu livro ou de suas pregações ou dos ensinamentos correntes que lhe eram vulgarmente atribuídos.

O modo como o bretão responde, interpelando um primeiro sentido da afirmação apresentada e em seguida dando a essa um sentido aparentemente mais claro, como que formulasse precisamente o que o sínodo queria ouvir, é justamente um dos principais argumentos de Agostinho contra o monge: o que ele chama de “imprecisão de linguagem” ou de “linguagem menos exata e prudente”.

E nesse sentido, o bispo lamenta profundamente o fato de os bispos presentes no sínodo ignorarem a obra escrita de Pelágio e a ausência dos bispos Heros e Lázaro durante os procedimentos, já que estes conheciam bem a referida obra.

É certo que a resposta de Pelágio não é contrária à fé da Igreja; mas o é a passagem citada de seu livro. **Como a língua dos bispos era o grego e as palavras de Pelágio tinham que ser entendidas por meio de um tradutor, não quiseram enredar-se em discussões**, atentos somente à profissão de fé que fazia Pelágio e não ficando a examinar as palavras com que Pelágio expressava sua fé em seu livro (*De gestis*, 1, 2, grifo nosso).⁸⁹

Aqui fica evidente que Agostinho concorda com o fato de que as respostas dadas por Pelágio não contrariavam a doutrina da Igreja. Por outro lado, o bispo uma vez mais esclarece que a passagem do livro é problemática. Ele não toma a sentença isoladamente. Agostinho já havia tido a oportunidade de ler o livro escrito por Pelágio. A sua inquietação reside muito mais no modo como o bretão se comporta no concílio a fim de responder às perguntas. E novamente o bispo se dispõe a explicar uma possível lacuna do

⁸⁸ *Quo recitato Synodus dixit: "Tu hoc edidisti, Pelagi?". At ille respondit: "Ego quidem dixi, sed non sicut illi intellegunt: non dixi, non posse peccare qui scientiam legis habuerit; sed, adiuvari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est: Legem in adiutorium dedit illis". Hoc audito, Synodus dixit: "Non sunt aliena ab Ecclesia, quae dita sunt a Pelagio"* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

⁸⁹ *Plane aliena non sus, quae respondit: illud vere quod de libro eius perlatum est, aliud sonate. Sed hoc episcopi, Graecis hominis, et ea verba per interprète audientes, discuterai non curant; hoc Tatum intentes, quid ille qui interrogateur, sentisse se diceret, non quitus verbis eadem sententia in eius libro scripta diceretur* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

processo: o entrave ocasionado pela diferença nas línguas faladas pelos bispos orientais e por Pelágio.

O fato daqueles falarem grego e este o latim, causando a constante dependência de tradutor nos diálogos, em muito dificultou, na visão de Agostinho, o trâmite do processo, uma vez que a necessidade de mediação nas perguntas e respostas provavelmente fez com que os bispos evitassem adentrar em discussões mais alongadas sobre as respostas dadas e estivessem atentos apenas ao fato de estas estarem ou não condizentes com a fé da Igreja, e não com as minúcias de sentido.

Uma coisa é que o conhecimento da lei ajude o homem a não pecar, outra muito diferente é que não pode viver sem pecado a não ser quem tiver conhecimento da lei [...].

Segue-se daí que há duas maneiras de ajuda. A primeira é aquela sem a qual não se pode executar aquilo para o que se é ajudado: [...]. A outra maneira de ajuda é quando somos ajudados de tal maneira que, ainda que nos falte esta ajuda, podemos realizar aquilo para o que requeremos tal ajuda [...].

Resta saber a qual destas duas formas de ajuda pertence o conhecimento da lei.

Se dissermos que o conhecimento da lei é absolutamente necessário para não pecar, Pelágio confessou a verdade no julgamento, e o que escreveu no livro é verdadeiro; mas se dizemos que o conhecimento da lei é uma ajuda, quando a temos, para não pecar, mas podemos não pecar ainda que nos falte esse conhecimento, então devemos dizer que Pelágio confessou a verdade no julgamento, merecendo por isso a aprovação dos bispos ao dizer que “o conhecimento da lei ajuda o homem a não pecar”; mas não é verdade o que escreveu em seu livro: “Que somente o homem que tem conhecimento da lei pode viver sem pecado”, afirmação esta que os juízes, por não conhecerem a língua latina, não submeteram à discussão, contentando-se com as explicações do relator da causa. O que não é de surpreender, se levarmos em conta que não assistia ao julgamento nenhum acusador que obrigasse o intérprete a precisar o sentido das palavras que se podiam ler em seu livro e fizesse ver justamente o quanto os irmãos deviam ter-se alarmado [...] (*De gestis*, 1, 3, grifo nosso).⁹⁰

Pela primeira vez, Agostinho disserta sobre os pontos fundamentais expostos por Pelágio, seja no sínodo, seja no livro, e as consequências destes para a polêmica em curso. Apesar da discussão se tratar de um tema preponderantemente teológico e doutrinário,

⁹⁰ *Aliud est autem, hominem per scientiam legis ad non peccandum adiuvari ; et aliud est, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit [...]. Alia quippe sus, sine quitus illud ad quod adiuvente, effigie non potest [...]. Alia vero sunt auditoria, quibus sic adiuvari, ut etiam si dessinta, possit alio modo fieri propter quod ea requeremus [...]. Si eo modo, ut sine illa hoc non possit impelir; non solum Pelagius verum respondit in iudicio, sed etiam verum scripsi in libro: si vero eo modo, ut adiete quidem si fuerit, possit tamen illud ad quod uiva, alio modo fieri, Etiam si ista defletir; verum quidem respondit in iudicio, quod merito episcopis placita, "adiuvari hominem ad non peccandum legis scientiam"; sed non verum scripsi in libro, "non esse hominem sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit", quod indiscussum iudices reliquerunt, latini sermonis ignari, et eius qui causam dicebat, confessione contenti; praesertim ubi ex adverso nullus astabat, qui verba libri eius exponendo aperire interpretem cogeret, atque unde fratres non frustra moverentur, ostenderet (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).*

alguns aspectos merecem atenção: em primeiro lugar, Agostinho, como ocorre em muitas outras passagens da obra, sempre leva a discussão para o âmbito do problema da graça. Para ele, esse é o ponto fulcral de toda a controvérsia.

Em segundo lugar, o bispo também se preocupa em conduzir seus argumentos em função da possível discrepância entre as respostas dadas por Pelágio no sínodo e o conteúdo expresso em seu livro. Para ele, esse fato é que configuraria a atuação do monge no processo como evasiva e ambígua. Claro que Agostinho não chega a acusar Pelágio nitidamente, apenas problematiza e especula a possibilidade de o monge responder dessa forma, seja deliberadamente ou não.

O hiponense observa o seguinte: “Uma coisa é que o conhecimento da lei ajude o homem a não pecar” (resposta de Pelágio no sínodo); “outra muito diferente é que não pode viver sem pecado a não ser quem tiver conhecimento da lei” (conteúdo expresso no livro de Pelágio). No primeiro caso, o conhecimento da lei funciona como ajuda opcional para não pecar, no segundo como ajuda indispensável para não pecar.

Daqui Agostinho desenvolve dois conceitos de ajuda: “A primeira é aquela sem a qual não se pode executar aquilo para o que se é ajudado” (ajuda indispensável) e a “outra maneira de ajuda é quando somos ajudados de tal maneira que, ainda que nos falte esta ajuda, podemos realizar aquilo para o que requeremos tal ajuda” (ajuda opcional).

E finalmente alcança a problemática pretendida quando destaca: “Resta saber a qual destas duas formas de ajuda pertence o conhecimento da lei”. O bispo teme que Pelágio atribua o conhecimento da lei à forma de ajuda indispensável, que caberia à graça. E a esta a forma de ajuda opcional que, ao contrário, deveria pertencer àquela. Porém, justamente nessa passagem, os papéis da graça e do conhecimento da lei como ajudas a serem averiguadas fica em segundo plano, porque logo em seguida Agostinho toma outro rumo analítico.

A partir destes aspectos ele pretende determinar a coerência e a sinceridade da resposta de Pelágio: para o bispo, se “dizemos que o conhecimento da lei é absolutamente necessário para não pecar, Pelágio confessou a verdade no julgamento, e o que escreveu no livro é verdadeiro” – só que esta possibilidade a seu ver é nula, porque o conhecimento da lei não é ajuda indispensável, mas sim ajuda opcional, logo este caminho é inverossímil.

Mas “se dizemos que o conhecimento da lei é uma ajuda, quando a temos, para não pecar, mas podemos não pecar ainda que nos falte esse conhecimento, então devemos dizer que Pelágio confessou a verdade no julgamento [...]; mas não é verdade o que escreveu em seu livro” – este sim, o caminho pelo qual os procedimentos haviam levado a questão, pois para Agostinho mesmo que Pelágio houvesse confessado no sínodo que o conhecimento da lei era uma ajuda opcional, em seu livro ele era tratado como ajuda indispensável, em lugar da graça.

A justificativa apresentada por Agostinho é de que esse problema não foi melhor desvelado no concílio pelo fato de os juízes não conhecerem a língua latina e, portanto, não submeterem à discussão a réplica de Pelágio, notadamente em discrepância com o que havia escrito em seu livro. Novamente a ausência de alguém durante os procedimentos que conhecesse o conteúdo do livro do monge e “obrigasse o intérprete a precisar o sentido das palavras que se podia ler em seu livro e fizesse ver justamente o quanto os irmãos deviam ter-se alarmado”, é afirmada pelo hiponense como problema.

Agostinho utiliza a condição dos infantes como argumento contra a afirmação de Pelágio em seu livro, acerca do conhecimento da lei como ajuda indispensável. Ora, estes não possuem o conhecimento da lei e mesmo assim não possuem pecados; e nisso tanto o bispo de Hipona quanto o monge bretão estavam de acordo: “Estas crianças com seu silêncio o fariam calar-se, quando muito, e no caso o obrigariam a dizer que reconhecesse já seu erro ou que professava a mesma doutrina que confessou no julgamento eclesiástico, mas que não expressou bem seu pensamento: por isso sua fé foi aprovada e devia corrigir o que tinha escrito em seu livro [...]” (*De gestis*, 2, 4).⁹¹

Dessa forma, ou Pelágio estava errado, pois de fato pensava conforme o ensinamento constante em seu livro (isto é, conhecimento da lei como ajuda indispensável) ou estava de acordo com a fé ortodoxa, conforme havia professado no julgamento eclesiástico, porém ainda assim deveria corrigir o que tinha escrito no livro.

Para o bispo, fica claro que há mal-entendidos em diversas instâncias. Sua posição, porém, nesse momento, é de que Pelágio “não expressou bem seu pensamento”. Há nítida distinção entre sua resposta no sínodo e as ideias expressas em seu livro sobre

⁹¹ *Nempe isti eum saltem, lingua tacente, tacere compellerent, aut forte etiam confiteri, vel nunc se ab illa perversitate correptum, vel certe hoc se quidem et ante sensisse, quod nunc in ecclesiastico dixit examine; sed eius sententiae non se circumspecta verba posuisse, et ideo fidem suam esse approbandam, librum emendandum [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

a necessidade do conhecimento da lei para não pecar. Entretanto, para Agostinho, como fica demonstrado a seguir, uma simples retratação da parte do bretão teria resolvido a polêmica:

Pois se o tivesse reconhecido, ou o reconhecesse agora, quem não iria perdoá-lo por ter usado uma **linguagem menos exata e prudente**, já que não se obstinou em defender o que as palavras literalmente querem dizer, mas que **aceitou os ensinamentos da verdade?** Assim pensaram, segundo cremos, seus piedosos juízes, supondo-se que entenderam, corretamente traduzido, o que se lê em seu livro escrito em latim. Da mesma maneira aceitaram a resposta que deu em grego, e que da mesma forma puderam facilmente entender [...] (*De gestis*, 2, 4, grifo nosso).⁹²

A permanência de suas posições, contudo, e a tentativa de justificação dão ensejo a Agostinho encerrar que talvez houvesse intenções outras da parte do monge e que suas respostas talvez não fossem de todo sinceras. Aqui, as imprecisões de linguagem recebem outro nome: “linguagem menos exata e prudente”.

A alteridade, que nesta obra é marcada não pelo herege ou pela comunidade herética, mas sim pela heresia como ideia, ensinamento ou doutrina, começa a ser delimitada ao mesmo tempo em que a identidade é delineada. O discurso de Agostinho procura detectar e estabelecer por meio de suas análises e considerações se Pelágio está ou não está dentro do campo da heresia.

Essa característica é primordial para a compreensão dessa obra em seu contexto de escrita porque o bispo toma todo o cuidado para não situar manifestamente Pelágio no campo da heresia, afinal ele já havia sido devidamente absolvido pelo concílio de bispos, sob ratificação de Roma, e com a total concordância de Agostinho, como ele procura deixar explícito. A partir daí ele passa a usar e aplicar os dispositivos de que dispõe para legitimar a posição africana: se por um lado Pelágio não foi condenado como herege, mas, pelo contrário, foi considerado ortodoxo, por outro lado, as doutrinas de que o acusavam e que permaneciam latentes em sua obra, a qual não fora objeto de depuração no processo, foram distintamente condenadas pelo sínodo.

⁹² *Quod si diceret, vel dicat, quis eisdem verbis incautius negligentiusque conscriptis non facillime ignoscat, quam sententiam, quam verba illa continent, non defendat, sed cum dicat suam, quam veritas probat? Hoc etiam pios iudices cogitasse credendum est: si tamen hoc quod in libro eius latino est diligenter interpretatum, satis intellegere potuerunt, sicut eius responsionem graeco eloquio prolatam, et ob hoc facile intellectam, alienam non esse ab Ecclesia iudicaverunt [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

A estratégia de Agostinho passou a ser, então, não diferenciar e impugnar Pelágio, mas sim tentar vinculá-lo ou demonstrar a existência de vínculo, a despeito de todo o processo, entre ele e os ensinamentos que ora haviam sido condenados. Quem não iria perdoar a Pelágio por ter usado uma linguagem menos exata e prudente, se tivesse o reconhecido ou o reconhecesse agora, já que não se obstinou em defender o que as palavras literalmente querem dizer, mas que aceitou os ensinamentos da verdade?

O fato de em seguida o hiponense desprezar o fator da língua como impedimento para a compreensão dos sentidos expressos torna a indagação dele ainda mais enunciativa: para ele está claro, há ensinamentos da verdade, aqueles em pleno acordo com a fé cristã, isto é, ortodoxos, e há ensinamentos escusos; assim como os bispos conhecem bem essa distinção, e a língua não se apresenta nesse sentido como um fator de impedimento em sua percepção, Pelágio também a conhece.

O bispo de Hipona percorre toda a sua obra exatamente tentando demonstrar que em alguma medida o monge bretão promoveu durante os procedimentos um deslocamento tácito entre a defesa do que as palavras queriam literalmente dizer e a aceitação dos ensinamentos da verdade através de artifícios discursivos, linguísticos e mesmo performáticos. Em todo o processo, adversidades como o problema da língua e a necessidade de mediação de tradutores, a ausência dos bispos acusadores e o desconhecimento do conteúdo expresso no livro de Pelágio por parte dos bispos conciliares foram nada mais que agravantes complementares.

No capítulo 3, Agostinho (*De gestis*, 3, 5, grifo nosso) dá prosseguimento ao processo e nos põe a par do segundo item da acusação:

Disse o sínodo episcopal: “Leia-se outro capítulo”. E tendo lido que Pelágio escreveu em seu livro: “Todos se regem por sua própria vontade”, explicou Pelágio: “Escrevi isto por causa do livre arbítrio, ao qual Deus ajuda na eleição do bem; mas quando o homem peca, ele tem a culpa, posto que é livre”. Ouvindo isto, disseram os bispos: “Isto não se opõe à doutrina da Igreja”. Porque quem se atreveria a condenar ou negar o livre arbítrio, quando se proclama que é ajudado pela graça de Deus? Tendo isto em conta, os bispos aprovaram a resposta de Pelágio; **entretanto, os irmãos que conheciam as disputas contra a graça de Deus se alarmaram justamente pelo que estava escrito em seu livro:** “Que todos se regem por sua própria vontade”, porque tais palavras insinuavam que Deus não rege nada [...].⁹³

⁹³ *Adiecit enim episcopalis Synodus, et ait: "Legatur et aliud capitulum". Et lectum est in eodem libro suo posuisse Pelagium, "Omnes voluntate propria regi". Quo lecto Pelagius respondit: "Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona: homo vero peccans, ipse in culpa est, quasi liberi arbitrii". Quo audito episcopi dixerunt: "Neque hoc alienum est ab ecclesiastica doctrina". Quis enim condemnaret liberum arbitrium, vel negaret, cum quo Dei adiutorium praedicatur? Quapropter et sententia*

Uma vez mais Agostinho assente que o sínodo fez bem em aprovar a resposta de Pelágio, porém contrapõe que a incongruência de suas ideias estava não no que proferiu durante os procedimentos, mas sim em seu livro. Novamente o bispo toca na questão de o problema estar no conteúdo do livro de Pelágio, daí a discrepância entre este e as ideias expressas no processo. Ele, inclusive, atenta para o fato de que o haviam acusado justamente por conta do livro. Por isso, a seu ver, o alarde “dos irmãos que conheciam as disputas contra a graça de Deus” quanto aos ensinamentos do monge: as disputas contra a graça de Deus estavam contidas na obra escrita e não nas falas dele.

Agostinho não especifica quem são esses irmãos. Ao menos não desta vez. Em sua fala, porém, fica subentendido que haviam cristãos atentos às palavras de Pelágio que também tinham se consternado ou ao menos desconfiado de seus ensinamentos. Não os africanos que já haviam condenado as tais ideias pelagianas, mas outros, tornando ainda mais ampla a polêmica e confirmando que a posição dos bispos africanos não havia sido tomada de maneira precipitada ou isolada.

Vale notar que a posição que Pelágio expõe no sínodo sobre o livre arbítrio, em muito se assemelha à visão que Agostinho tem do mesmo. Com a exceção de que o monge uma vez mais omite a participação da graça, a qual o bispo sente necessidade de afirmar logo em seguida. Podemos assumir com segurança que Agostinho o faz propositadamente, após assentir sobre o parecer dos bispos ante a resposta de Pelágio. Não podemos ter a mesma certeza, porém, quanto à persistência do bretão em não se pronunciar sobre a graça, se algo involuntário ou deliberado.

E segue:

No livro Dos capítulos, depois das palavras: “Todos se regem por sua própria vontade e são abandonados a seus próprios desejos”, ele mesmo cita o testemunho da Escritura que mostra como o homem não deve reger-se por si mesmo. Diz a Sabedoria de Salomão: “Sou eu também mortal, igual a todos, e descendo do primeiro homem, formado da terra” e tudo que segue até o final do mesmo capítulo onde se diz: “Uma é para todos a entrada na vida e igualmente a saída. Por isto roguei, e me foi dada a prudência; supliquei, e veio sobre mim o espírito de sabedoria”. Não é mais claro que a luz do dia que o sábio não ousou, devido à fraqueza humana, reger-se por si mesmo, mas que desejou ardentemente, e lhe foi outorgada, a prudência [...] (*De gestis*, 3, 6).⁹⁴

respondentis merito episcopis placuit: et tamen illud quod in libro eius positum est, "Omnes voluntate propria regi", fratres qui noverant quid adversus Dei gratiam isti soleant disputare, procul dubio debuit permovere. Sic enim dictum est, "Omnes voluntate propria regi", tamquam Deus neminem regat [...] (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

⁹⁴ *Denique in eo libro, ubi illa capitula Pelagius scripsit, huic positioni, qua dixit, "Omnes voluntate propria regi, et suo desiderio unumquemque dimitti", subiecit aliquid de testimonio Scripturarum, quo satis*

A intenção de Agostinho é tentar apontar o equívoco nos ensinamentos de Pelágio a partir da própria argumentação do monge. Ele tenta mostrar como o bretão tem uma compreensão equivocada do texto sagrado ao qual faz referência, e que este mesmo refuta suas conclusões.

[...] Por isto, depois de dizer: “Deus meu, sua misericórdia me prevenirá”, acrescentou: “e me fará olhar triunfante os meus inimigos”. Cumpre-se nisto o que está escrito: “Deus os abandonou aos desejos de seus corações”. Não sucede isto com os predestinados, sobre os quais rege o espírito de Deus; que não em vão clamam: “Não me entregues, Senhor, a meus desejos pecaminosos”. Contra estes mesmos maus desejos, pedimos a Deus que nos livre, dizendo: **“Não se aposses de mim os prazeres do ventre e da sensualidade, e não me entregues ao desejo lascivo”**. Deus outorga esta graça aos que humildemente se deixam reger por Ele, não aos que se creem capazes de reger-se por si mesmos e que, muito convencidos de sua liberdade, recusam deixar-se reger por Deus (*De gestis*, 3, 7, grifo nosso).⁹⁵

Agostinho se direciona neste último momento a mostrar a Pelágio que como asceta, toda disciplina e renúncia que praticava e que o tornara conhecido não se deviam aos seus próprios méritos, nem à sua vontade, mas à graça de Deus que lhe possibilitava evitar os prazeres do ventre e da sensualidade e o desejo lascivo.

Ou Pelágio era um bom monge porque humildemente se deixava reger pela graça de Deus, ou atribuía sua condição de asceta à sua própria força, pelo livre arbítrio, e desprezando a necessidade da graça de Deus, acabava por ser um mau monge. A insinuação aqui não é direta; o que há é muito mais implicação de ideias devido à argumentação desenvolvida pelo bispo.

Sendo isto assim, *quando os filhos de Deus que professam esta doutrina e se comprazem em serem regidos e movidos pelo espírito de Deus*, ouviram ou leram que Pelágio havia escrito: “Todos se regem por sua própria vontade e

*appareat non se sibi hominem regendum debere committere. Ait enim de hoc ipso in Sapientia Salomonis: Sum quidem et ego mortalis homo, similis omnium, ex genere terreno illius qui prior finctus est; et caetera usque ad eum capituli finem, ubi legitur: Unus ergo omnibus introitus ad vitam, et similis exitus: propter hoc optavi, et datus est mihi sensus, et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae.*⁹⁴ *Nonne luce clarius apparet, quemadmodum iste considerata miseria fragilitatis humanae, non est ausus se regendum sibi committere; sed optavit, et datus est ei sensus [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

⁹⁵ [...] *Propter hoc enim, cum dixisset: Deus meus, misericordia eius praeveniet me, continuo subiecit: Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis. Illis ergo fit quod scriptum est: Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum. Non autem fit praedestinati, quos regit Spiritus Dei; quoniam non inanis est vox eorum: Ne tradas me, Domine, a desiderio meo peccatori. Quandoquidem et contra ipsa desideria sic oratum est, ut diceretur: Aufer a me concupiscentias ventris, et desiderium concubitus ne apprehendat me. Praestat hoc Deus illis quos subditos regit; non autem illis qui se idoneos ad se ipsos regendos putant, et praefidenti cervice propriae voluntatis illum dedignantur habere rectorem* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

são abandonados a seus próprios desejos”, que surpresa tão grande não devem ter sentido? **Pelágio, dando-se conta do mal que soavam nos ouvidos católicos estas palavras**, respondeu às perguntas dos bispos que as “tinha escrito por causa do livre arbítrio”, o qual acrescentou, “Deus ajuda na eleição do bem; mas quando o homem peca, ele tem a culpa, posto que é livre”. Os piedosos juízes deram por boa esta resposta, sem querer examinar ou averiguar quão imprudentemente se tinham escrito aquelas palavras ou que sentido tinham no livro; pareceu-lhes suficiente que Pelágio reconhecesse que Deus ajuda ao livre arbítrio na eleição do bem e que o homem, quando peca, é responsável por seu pecado, pois para pecar basta o livre arbítrio [...] (*De gestis*, 3, 8, grifo nosso).⁹⁶

Há uma nítida distinção de identidade nas elucubrações de Agostinho: os filhos de Deus são os que professam esta doutrina e se comprazem em serem regidos e movidos por Deus – aqui sim estão os verdadeiros filhos de Deus na ótica do bispo. E mais, os que se comprazem em serem regidos e movidos por Deus professam a doutrina que acima foi explicitada pelo hiponense, e que foi melhor teorizada por ele em outras obras suas. Uma primeira fronteira é delimitada por ele, os filhos de Deus, que se comprazem em serem regidos e movidos por Deus e que professam esta doutrina por ele postulada (e que com ele concordam); e os que estão fora desse grupo, que não professam esta doutrina não se comprazendo em serem regidos e movidos por Deus, mas por sua própria vontade, de acordo com certa doutrina atribuída a Pelágio, e segundo Agostinho muito bem explícita no livro do bretão.

A seguir, o bispo realiza uma assunção ousada: julgou baseando-se na leitura das atas que Pelágio teria de alguma forma alterado ou complementado sua posição por causa da impressão que teve da recepção dos bispos à sua afirmação. Com “*quid mali sonarent illa verba persensit*”, o bispo assume que Pelágio ‘percebeu o quão mal essas palavras soavam’ de algum modo. E se percebeu, foi porque estava atento às reações dos bispos ali presentes diante de sua fala ou porque tal fala gerou dúvidas ou alvoroço no sínodo. No caso, conforme nos descreve Agostinho, foi o sínodo que impeliu o monge a se justificar ou a completar mais claramente sua afirmação através de perguntas, mas em todo caso, para o bispo, Pelágio se retratou em seguida, dando uma resposta mais aceitável

⁹⁶ *Quae cum ita sint, filii Dei qui hoc noverunt, et se Dei Spiritu regi et agi gratulantur, quomodo moveri potuerunt, cum audirent vel legerent a Pelagio scriptum, "Omnes voluntate propria regi, et suo desiderio unumquemque dimitti"? Et tamen quia interrogatus ab episcopis, quid mali sonarent illa verba persensit, responditque: "hoc se dixisse propter liberum arbitrium"; continuo subiciens, "cui Deus adiutor est eligenti bona; homo vero peccans, ipse in culpa est, quasi liberi arbitrii": hanc quoque sententiam pii iudices approbantes, quam incaute vel quo sensu illa in libro eius verba sint posita, considerare vel quaerere noluerunt; sufficere existimantes ita eum confessum esse liberum arbitrium, ut eligenti bona Deus esset adiutor, peccans vero ipse esset in culpa, ad hoc sibi sufficiente propria voluntate* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

justamente porque estava atento à recepção do sínodo ao seu pronunciamento. Ou seja, não estava sendo de todo sincero quanto ao que pensava e cria, mas sim estava procurando se isentar de culpas e fazer o sínodo acreditar que suas doutrinas estavam em conformidade com o que o sínodo queria ouvir.

O bispo de Hipona deixa transparecer que em sua opinião Pelágio estava sendo desonesto no processo e estava tentando ludibriar os bispos do sínodo com suas respostas. Alterando-as ou lhes complementando o sentido um tanto forçosamente, se preciso fosse, para que não fosse condenado. Por fim, uma vez mais mostra que os juízes deram sua sentença, aprovando a resposta de Pelágio, sem se debruçar sobre o sentido que aquelas mesmas palavras proferidas por Pelágio tinham no livro, onde se encontravam plenamente desenvolvidas.

Agostinho (*De gestis*, 3, 9, grifo nosso) passa então para o terceiro item da acusação:

Em seguida, foi lido do livro de Pelágio: “Que no dia do juízo não haverá perdão para os maus e pecadores, mas que serão atormentados com fogo eterno”. Os irmãos, alheios a esta linguagem, acusaram Pelágio de condenar às penas eternas do inferno todos os pecadores, sem excetuar nem mesmo aos que têm como fundamento a Cristo, por mais que edifiquem sobre madeira, feno, palha, dos quais fala o apóstolo [...]. Respondeu Pelágio que suas palavras estavam em concordância com o Evangelho, onde se diz sobre os pecadores: “Irão aqueles ao eterno suplício, e os justos à vida eterna”. Juízes cristãos como eram os bispos, não puderam desaproveitar a sentença evangélica do Senhor, **porquanto ignoravam a razão do escândalo dos irmãos que costumavam ouvir os discursos de Pelágio ou de seus discípulos, e porque, ausentes os que haviam acusado a Pelágio ante o bispo Eulógio**, não havia nada que obrigasse Pelágio a distinguir de algum modo entre os que hão de se salvar purificados pelo fogo e os que hão de ser eternamente atormentados. **Se os juízes tivessem sido informados do motivo da acusação, poderiam ter fulminado sua condenação contra Pelágio, caso este se negasse a admitir esta distinção.**⁹⁷

⁹⁷ *Item recitatum est quod in libro suo Pelagius posuit, "In die iudicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos". Quod ideo fratres moverat, ut obiciendum putaretur, quod ita dictum est, tamquam omnes peccatores aeterno essent supplicio puniendi, non eis exceptis qui fundamentum habent Christum, quamvis superaedificent ligna, fenum, stipulam, de quibus dicit Apostolus [...]. Sed cum respondisset Pelagius, "hoc secundum Evangelium se dixisse, ubi dicitur de peccatoribus: Illi ibunt in supplicium aeternum; iusti autem, in vitam aeternam": nullo modo potuit christianis iudicibus evangelica et dominica displicere sententia, nescientibus quid in verbis de libro Pelagii prolatis moverit fratres, qui disputationes eius vel discipulorum eius audire consueverunt; quando his absentibus qui libellum contra Pelagium sancto episcopo Eulogio dederunt, nullus urgebat, ut peccatores per ignem salvandos a peccatoribus aeterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret, et eo modo intelligentibus iudicibus cur fuerit illud obiectum, si nollet distinguere, merito culparetur* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Agostinho insiste em que o sínodo foi condescendente com as afirmações tão discutíveis de Pelágio porque estava alijado do bom entendimento do que era lido da obra do monge e do que era proferido por ele devido a diferença linguística e a ausência dos acusadores do bretão – os bispos Heros e Lázaros, que conheciam bem o sentido das palavras expressas por Pelágio no livro e a implicação delas, bem como o que havia gerado a polêmica.

A seu ver, não fosse isso a condenação de Pelágio era certa: para o bispo, se a correta e clara exposição das ideias de Pelágio tivesse acontecido, tanto por meio da devida explicação do sentido das passagens lidas extraídas de seu livro quanto por meio da presença de seus acusadores e bons conhecedores da polêmica, os juízes “poderiam ter fulminado sua condenação contra Pelágio”. A exemplo do que ocorrera no concílio em África.

Os juízes aprovaram o que Pelágio disse a seguir: “Se alguém afirmar outra coisa, esse tal é origenista”⁹⁸, porque, com efeito, a Igreja condena corretamente o erro origenista, que sustenta que mesmo os que hão de ser condenados, segundo a sentença do Senhor, ao eterno suplício, e mesmo o diabo, depois de uma purificação mais ou menos longa, se verão livres de suas penas e gozarão da glória do céu em companhia dos bem-aventurados.

O sínodo disse que “não era contra o pensamento da Igreja”, fundado não em Pelágio, mas no Evangelho, dizer que serão atormentados com o fogo eterno os malvados e pecadores que o Evangelho condena a este suplício; e disse também que segue a detestável doutrina de Orígenes quem assevera que algum dia terá fim o suplício que o Salvador disse ser eterno [...].

Concluamos, pois, que não é impróprio o nome de origenistas que dá Pelágio aos que afirmam que **os condenados ao eterno suplício por Jesus Cristo se hão de ver livres dele algum dia. Mas tenha-se em conta que, qualquer que seja o nome que se dê ao que nega a misericórdia de Deus no juízo a todos os pecadores, a fé católica condena também este erro.** Porque “haverá um juízo sem misericórdia para o que não teve misericórdia” (*De gestis*, 3, 10, grifo nosso).⁹⁹

⁹⁸ Orígenes (c.185-c.254) foi um teólogo cristão e filósofo grego nascido em Alexandria. Neoplatônico, foi discípulo de Amônio Sacas. Escreveu inúmeros tratados ascéticos, dogmáticos e sobretudo obras de exegese. Foi o primeiro a propor um sistema completo do cristianismo, integrando as teorias neoplatônicas. Sua doutrina foi condenada pela Igreja (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 144). Segundo Elm (1997, p. 314-315), a doutrina origenista estava incluída no conjunto de ideias condenadas como heréticas que muitos pensadores cristãos denominavam de “pretensa defesa do perfeccionismo humano”, junto de outros grupos, cristãos ou não cristãos, como o *diadoche* do pitagórico ‘pagão’, os professores estoicos, os notáveis rigoristas maniqueus etc. Essa autora mostra que no estudo da heresiologia antiga um dos recursos utilizados pelos polemistas era associar o outro à classificação genealógica desses pensamentos considerados heréticos, pagãos, e, portanto, errôneos. Na controvérsia com os pelagianos, em particular, ela aponta que essa associação ocorre entre Pelágio e Jerônimo, cada qual acusando o outro de se aproximar dessas doutrinas. A alusão à Orígenes, feita por Pelágio nesse fragmento exposto por Agostinho, demonstra a persistência desse recurso no discurso do monge.

⁹⁹ *Quod autem addidit Pelagius, "Et si quis aliter credit, Origenista est": hoc acceperunt iudices, quod revera in Origene dignissime detestatur Ecclesia, id est, quod etiam illi quos Dominus dicit aeterno supplicio puniendos, et ipse diabolus atque angeli eius, post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis, et sanctis cum Deo regnantibus societate beatitudinis adhaerebunt. Hoc ergo Synodus dixit,*

No fragmento exposto por Agostinho, ficam em evidência alguns pontos que consideramos serem de relevo para nossa análise. Em princípio, Pelágio utiliza um artifício discursivo para operar em seu favor: contrapõe a acusação feita a sua afirmativa anterior comparando o posicionamento oposto ao seu com um pensamento já combatido no passado como herético.

Sua intenção é clara: sai da defensiva e parte para uma postura mais combativa em meio ao processo. Utiliza uma representação de alteridade para preservar sua identidade posta em dúvida. Sua argumentação opera da seguinte maneira: se declaro que “no dia do juízo não haverá perdão para os maus e pecadores”, o contrário disso seria afirmar que no juízo final haverá perdão para os maus e pecadores. Portanto, quem se opõe a minha afirmação acaba assentindo com um pensamento que no passado a Igreja condenou como herético, o pensamento de Orígenes.

Agostinho entende bem o jogo discursivo pretendido pelo bretão, por isso logo abaixo explica que o sínodo não considerava sua declaração contrária ao pensamento da Igreja, tendo em conta o que afirma o Evangelho. E em seguida trata de escapar à fronteira imposta por Pelágio, eximindo-se de concordar com o pensamento origenista sobre o fim do suplício eterno. Para o bispo isso era necessário porque tinha ressalvas a fazer sobre a afirmação de Pelágio, mas não queria estar enquadrado no grupo oposto ao do monge nesta questão. Queria escapar à alteridade construída por este em seu discurso, mesmo que não concordasse de todo com ele.

Ao final, acaba aquiescendo à ideia de Pelágio sobre o pensamento de Orígenes quanto ao suplício eterno, mas, é claro, sem antes deixar de proceder combativamente em seu discurso contra Pelágio, ainda que sutil e gradualmente: “tenha-se em conta que, qualquer que seja o nome que se dê ao que nega a misericórdia de Deus no juízo a todos os pecadores”, afinal, todos são pecadores, até mesmo os santos que no juízo serão salvos, “a fé católica condena também este erro”, uma vez que quem não admite que a Igreja é composta por pecadores e não por ‘perfeitos’ – e que no juízo Deus não salvará os santos

"alienum non esse ab Ecclesia", non secundum Pelagium, sed potius secundum Evangelium, quod tales iniqui et peccatores aeternis ignibus exurentur, quales tali supplicio dignos iudicat Evangelium; et quod detestabiliter cum Origene sentiat, quisquis dixerit aliquando eorum finiri posse supplicium, quod Dominus dixit aeternum [...]. Quapropter, qui dicit iniquos et peccatores, quos aeterno supplicio veritas damnat, aliquando inde posse liberari, non inconvenienter eum Pelagius Origenistam vocat: sed rursus, qui nullum peccatorem in Dei iudicio misericordia dignum existimat, quod vult ei nomen imponat, dum tamen et hunc errorem ecclesiastica veritate non recipi intellegat. Iudicium enim sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

porquanto suas vontades o fizeram santos, mas sim por causa de sua misericórdia – não somente está no erro, como também não comunga a fé católica.

Dessa forma, Agostinho finaliza que apesar de o sínodo ter piamente aceitado a afirmação de Pelágio sobre esse ponto, o fez levando-se em conta o Evangelho, só que não se aprofundou melhor no problema, portanto não pôde perceber que por detrás das aparências as opiniões do monge estavam perpetradas de erro, embora ele tentasse atribuir o erro a outros (a supostos origenistas ou aos contrários ao seu pensamento).

Atentando-nos ao presente caso, se Pelágio tivesse dito que todos os pecadores sem exceção hão de ser condenados ao fogo e suplício eternos, quem aprovasse esta opinião se condenaria a si mesmo, porque “quem poderá gloriar-se de estar limpo de pecado?” Mas como não disse todos nem alguns, mas usou uma palavra de sentido vago, dando autoridade às suas palavras com o Evangelho, os bispos confirmaram a verdadeira doutrina; mas ficamos, todavia, sem saber a opinião de Pelágio, cuja explicação sobre isto em particular temos direito de exigir mesmo depois da sentença pronunciada pelos bispos (*De gestis*, 3, 11).

100

A preocupação de Agostinho não é de que a doutrina de Pelágio apenas exclua a graça do processo de salvação, mas que este mesmo processo se torne aparente de modo que pecadores e não pecadores, justos e condenados possam ser conhecidos; o conhecimento denota certeza, e certeza denota confirmação a partir de determinados atos, atos esses completamente impensáveis a Agostinho.

Para o bispo, apenas Deus conhece os escolhidos para a salvação e para a danação, porque os elege previamente. As obras não são causa, mas sim consequência de uma escolha anteriormente determinada por Deus através da graça. Por isso que para o bispo os efeitos da doutrina de Pelágio eram perigosos: culminavam em uma hierarquização dos salvos por meio de atos (obras) que lhes rendiam méritos. Na concepção do hiponense, os méritos só eram possíveis através da vontade de Deus, não do homem. Por isso ninguém poderia gloriar-se de estar limpo de pecado – esse mérito é de Deus.

A exigência de explicação sobre o assunto é um artifício usado pelo bispo por conta da ambiguidade da afirmação e já que Pelágio continuava usando “palavra de

¹⁰⁰ *Quod autem huic causae, de qua nunc agitur, satis est: si dixisset Pelagius, omnes omnino peccatores aeterno igne et aeterno supplicio puniendos; quisquis id iudicium approbasset, in se ipsum primitus sententiam protulisset. Quis enim gloriabitur se mundum esse a peccatis? Quia vero nec omnes dixit, nec quosdam, sed indefinite posuit, et hoc secundum Evangelium se dixisse respondit: vera quidem sententia episcopali est confirmata iudicio; sed adhuc ne aliud quid sentiat Pelagius non apparet, et post hoc etiam episcopale iudicium non impudenter inquiratur* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

sentido vago”. A sentença dos bispos foi favorável a Pelágio, por isso somente uma retratação de sua parte possibilitaria a extinção definitiva da dúvida.

O bispo segue para o quarto capítulo no qual discorre sobre o quarto item da acusação:

Se acusou também Pelágio de ter escrito em seu livro: “O mal nem sequer vem ao pensamento”. Respondeu Pelágio: “Não escrevi isso, mas disse que o cristão deve esforçar-se para evitar os maus pensamentos”; o que, como era certo, aprovaram os juízes. Porque quem duvida de que não se devem admitir os maus pensamentos? E é grande verdade que se as palavras de Pelágio *malum nec cogitari* (o mal nem sequer se deve pensar) se leem *nec cogitandum quidem*, teriam este sentido: “o mal nem se deve pensar”. Mas quem isto nega, e afirma que se deve pensar o mal? [...] Mas não é certo dizer que os justos e santos não têm pensamentos maus, porque é corrente chamar pensamento ao que nos vem à mente, mesmo quando não se consente com ele. O pensamento culpável e, portanto, proibido não existe sem consentimento. **Talvez leram algum códice defeituoso os que acusaram Pelágio** de ter escrito *malum nec in cogitationem venire*, como se quisessem dizer que os justos e santos não têm pensamentos maus, o que é um grande absurdo, uma vez que não podemos repreender o mal com palavras, se antes não o temos pensado; mas, repito, é pensamento mau o pensamento culpável acompanhado de consentimento (*De gestis*, 4, 12, grifo nosso).¹⁰¹

Agostinho resolve esta questão rapidamente. Pelágio negou ter escrito a afirmação de que lhe acusaram e apresentou sua opinião sobre o assunto, a qual foi aprovada pelos juízes. O hiponense concordou com a postura do sínodo e expôs algumas possibilidades de confusão: há um problema de compreensão da língua por parte do sínodo, em termos do sentido de emprego das palavras, e há um problema no que supostamente estaria escrito em seu livro.

O bispo explica que o mau pensamento só é culpável se houver consentimento de quem o pensa. E mesmo justos e santos não estão isentos dos maus pensamentos. Em seguida supõe que quem acusou Pelágio de ter escrito “o mal nem sequer vem ao pensamento” deve ter lido algum códice defeituoso.

¹⁰¹ *Obiectum est et illud Pelagio, tamquam in suo libro scripserit: "Malum nec in cogitationem venire". Respondit autem: "Hoc non ita posuimus; sed diximus, debere studere christianum, ne male cogitet": quod, sicut decuit, episcopi approbaverunt. Quis enim dubitat, malum ne cogitare non oportere? Et re vera in libro suo ad "malum" accuratius ita legitur: "nec cogitandum", quod in hoc intellegi solet, malum ne cogitari debere quidem. Hoc autem qui negat, quid aliud dicit, quam debere cogitari malum? [...] "Non venire" tamen "in cogitationem" iustorum atque sanctorum, ideo non tam probe asseritur, quia cogitatio vocari solet etiam cum aliquid in mentem venit, etsi consensio non sequatur. Cogitatio vero quae culpam contrahit, et merito prohibetur, consensione non caret. Potuit ergo fieri ut mendosum codicem legerent, qui hoc ita obiciendum arbitrati sunt, tamquam Pelagius dixerit: "Malum nec in cogitationem venire", id est, iustis et sanctis in mentem non venire quod malum est. Quae sententia profecto absurdissima est; cum enim mala reprehendimus, nisi cogitata verbis enuntiare non possumus: sed illa, ut diximus, culpabilis appellatur cogitatio mali, quae consensionem trahit* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Ou esta parecia ser uma questão muito óbvia para o bispo, e nem valeria a pena discuti-la longamente, ou por conhecer bem o que Pelágio tinha escrito de fato em seu livro sabia que a acusação não tinha base. De qualquer modo ele encerra atribuindo o mal-entendido a um erro no códice escrito, quando poderia simplesmente ter dito que Pelágio na realidade não havia escrito aquilo em seu livro.

Ou – e ainda é uma possibilidade – Agostinho não havia tido um melhor contato com a obra em questão. Isso é digno de nota na medida em que a despeito de toda cautela em emitir juízo sobre os acontecimentos, não admitiu o desconhecimento da obra ou desse assunto nela contido, e mesmo assim arriscou haver a possibilidade, mínima que fosse, de essa ideia estar contida em algum escrito do monge: há uma grande diferença entre declarar “isso de fato não está escrito no livro de Pelágio” e declarar “quem acusou Pelágio de ter escrito isso talvez leu algum códice defeituoso”.

Em seguida, Agostinho (*De gestis*, 5, 13, grifo nosso) expõe a próxima questão, o quinto item da acusação, cuja resposta de Pelágio foi facilmente aprovada pelo sínodo.

Aprovada a resposta de Pelágio pelos juízes, foram lidas do livro dele, Dos capítulos, estas palavras: “O reino de Deus foi prometido ainda no Antigo Testamento”. Respondeu Pelágio: “Isto se pode provar com a autoridade das Escrituras, **ainda que os hereges o neguem por ódio ao Antigo Testamento. Eu, fundado no testemunho das Escrituras**, disse que no livro de Daniel está escrito: Receberão o reino os santos do Altíssimo”. Satisfeito com esta resposta, disse o sínodo: “Nada disso está em desacordo com a fé da Igreja”.

102

Voltemos nossa atenção para a resposta do monge: “ainda que os hereges o neguem por ódio ao Antigo Testamento”. Quem usa o termo herege é Pelágio. Para se referir àqueles que negam o que ele escreveu em seu livro e que, segundo o bretão, o fazem por “ódio ao Antigo Testamento”.

O monge aqui nos revela que a representação da alteridade por meio da atribuição de heresia aos que não coadunam com o pensamento proposto está presente em sua fala. Resta saber se como meio de autoridade que pretende fazer valer o seu discurso desqualificando o discurso oposto, adversário, ou se como meio de se posicionar dentro

¹⁰² *Cum ergo et hanc Pelagii responsionem iudices approbassent, recitatum est aliud, quod in suo libello scripsit, "Regnum coelorum etiam in Veteri Testamento promissum". Ad quod Pelagius: "Hoc et per Scripturas probare possibile est: haeretici autem in iniuriam Veteris Testamenti, hoc negant. Ego vero Scripturarum auctoritatem secutus dixi, quoniam in propheta Daniele scriptum est: Et accipient sancti regnum Altissimi". Qua eius accepta responsione, Synodus dixit, "Neque hoc alienum est a fide ecclesiastica"* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

de um determinado discurso de autoridade esperado, principalmente diante de um julgamento no qual este se identifica com o discurso dominante entre os juízes.

Talvez o extrato a seguir nos ajude a refletir mais sobre isso. Pelágio tem ciência de que há acusações de ódio ao Antigo Testamento, embora elas não se tenham feito presentes no sínodo. Ou ele traz à tona um tópico que sente necessidade de justificar ou simplesmente faz uma acusação por iniciativa própria. “Eu, fundado no testemunho das Escrituras” pode significar que queria esclarecer ao sínodo: que considerava o Antigo Testamento parte das Escrituras; que se funda nele para argumentar o que está escrito em seu livro; que não o odeia (como dizem sobre ele e o acusam?); que quem o odeia é de fato herege (como tentam acusa-lo injustamente?).

Vamos em frente e acompanhar as ponderações de Agostinho sobre a posição de Pelágio para compreender melhor os discursos que aqui se põem em jogo. Assim ele continua:

Mas será que nossos irmãos acusaram sem fundamento Pelágio por estas palavras? Certamente que não; mas tenha-se em conta que o nome de Antigo Testamento geralmente é tomado em duas acepções, ou seja, segundo a autoridade das divinas Escrituras e segundo a maneira universal de falar [...]. Como, segundo já adverti, todas as Escrituras da lei e dos profetas, dadas por Deus antes do advento de Jesus Cristo e recebidas pela autoridade da Igreja, são comumente designadas com o nome de Antigo Testamento, **quem suficientemente instruído na doutrina da Igreja ignora que naquelas antigas Escrituras pode prometer-se o reino dos céus**, assim como se prometeu o Novo Testamento, ao qual pertence o reino dos céus? [...]. Vemos que no Testamento chamado Antigo com propriedade, e que foi dado no monte Sinai, não se promete com toda clareza senão uma felicidade terrena. Por isso, aquela terra onde foi introduzido o povo depois de ser conduzido através do deserto se chama terra prometida, porque com ela se promete a paz, o reino, e vitórias sobre os inimigos, e abundância de filhos e de frutos terrenos, e outras coisas parecidas, todas as quais são promessas do Antigo Testamento; e mesmo com elas se anunciam figurativamente os bens espirituais, que pertencem ao Novo Testamento, não obstante, quem aceita a lei de Deus pela ambição desses bens terrenos é herdeiro do Antigo Testamento. Pois no Antigo Testamento se prometem e dão os bens que apetecem o velho homem. Os bens do Novo Testamento, figurados no Antigo, pedem novos homens. Que sabia muito bem o grande apóstolo o que dizia ao afirmar que os dois Testamentos estavam alegoricamente figurados como Testamentos [...] pertencendo ao Antigo os filhos carnaís, e ao Novo os filhos da promessa: “Os filhos da carne não são filhos de Deus, mas os filhos da promessa é que são contados como descendentes”. Portanto, os filhos da carne pertencem à Jerusalém terrena [...]; mas os filhos da promessa pertencem à Jerusalém celestial [...]. Assim é fácil deduzir quem pertence ao reino terreno e quem pertence ao reino dos céus. **Quantos pela graça de Deus tiveram conhecimento, mesmo nesses séculos, da diversidade de Testamentos, sendo por isso feitos filhos da promessa**, foram considerados nos secretos juízos de Deus como herdeiros do Novo Testamento, assim foram constituídos ministros do Antigo Testamento, dado

por Deus ao povo antigo segundo a divisão dos tempos (*De gestis*, 5, 14, grifo nosso).¹⁰³

Agostinho faz toda uma explanação com o intuito de construir seu argumento. Para ele a acusação tem fundamento, mas é preciso considerar as maneiras pelas quais o Antigo Testamento é entendido entre os cristãos: segundo a autoridade das divinas Escrituras e segundo a maneira universal de falar.

Todos os textos de lei e proféticos considerados antes do advento de Cristo são comumente designados como Antigo Testamento. Portanto, para o bispo somente quem é “suficientemente instruído na doutrina da Igreja” é que pode compreender a distinção para além da maneira universal de falar, já que o que era prometido na lei (pentateuco ou torá) deve ser considerado diferentemente do que falam posteriormente os profetas (tal como Daniel, citado por Pelágio).

Para Agostinho, o que se prometia na lei, no monte Sinai, eram bens terrenos e a promessa de uma nova aliança. Nos profetas já se prenunciavam os bens espirituais através da nova aliança aguardada e em curso, mas apenas figurativamente. Apenas sob a égide de Cristo é que os bens espirituais poderiam ser conhecidos e usufruídos, pois com a nova aliança revelada pelo Novo Testamento os cristãos agora podiam ter acesso ao conhecimento da graça.

Finalmente, ao fim do texto, Agostinho alcança o ponto fulcral de sua argumentação: “Quantos pela graça de Deus tiveram conhecimento, mesmo nesses

¹⁰³ *Numquidnam ergo fratres nostros, ut etiam hoc inter caetera obicerent, sine causa verba ista moverunt? Non utique: sed Veteris Testamenti nomen modis duobus dici solet, uno secundum divinarum Scripturarum auctoritatem, alio secundum loquendi vulgatissimam consuetudinem [...]. Sed quoniam, ut dixi, etiam sic solemus loqui, ut Scripturas omnes Legis et Prophetarum, quae ante incarnationem Domini ministratae, auctoritate canonica continentur, nomine Testamenti Veteris nuncupemus; quis ecclesiasticis litteris vel mediocriter eruditus ignorat, ita Scripturis illis promitti potuisse regnum coelorum, sicut etiam illud Testamentum Novum, ad quod pertinet regnum coelorum? [...] In illo vero Testamento quod proprie vetus dicitur, et datum est in monte Sina, non invenitur promitti apertissime, nisi terrena felicitas. Unde illa terra, qua est populus introductus, et per eremum ductus, terra promissionis vocatur; in qua pax et regnum, et ab inimicis victoriarum reportatio, et abundantia filiorum ac fructuum terrenorum, et si qua huiusmodi, haec sunt promissa Veteris Testamenti: quibus etsi figurantur ad Novum Testamentum pertinentia spiritalia, tamen qui propter illa terrena suscipit legem Dei, ipse est haeres Veteris Testamenti. Ea quippe secundum Vetus Testamentum promittuntur atque tribuuntur, quae secundum hominem veterem concupiscuntur. Quae autem illic ad Novum Testamentum pertinentia figurantur, novos homines quaerunt. Neque nesciebat enim quid loqueretur tantus Apostolus, qui duo Testamenta in ancilla et libera, allegorica significatione distincta esse dicebat, veteri filios carnis, novo filios promissionis attribuens: Non qui filii carnis, inquit, hi filii Dei; sed filii promissionis deputantur in semen. Filii ergo carnis pertinent ad terrenam Ierusalem, [...]: filii autem promissionis ad eam quae sursum est, [...] in coelis aeternam. Unde perspicitur qui ad regnum terrenum, et qui pertineant ad regnum coelorum. Istam distinctionem qui etiam illo tempore per Dei gratiam intelligentes, filii promissionis effecti sunt, Novi Testamenti haeredes in occulto Dei consilio deputati sunt, etiamsi Vetus Testamentum per temporum distributionem divinitus datum populo veteri congruenter ministraverunt (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).*

séculos, da diversidade de Testamentos, sendo por isso feitos filhos da promessa”. Para o bispo, mesmo não vivendo nos tempos de Cristo e tendo o conhecimento do Novo Testamento, os filhos da promessa já se distinguem dos filhos da carne, pela graça de Deus, possível antes mesmo da nova aliança, mesmo que através de outros meios divinamente postos.

As minúcias teológicas são densamente tratadas por Agostinho em outras obras, muitas delas nesse contexto da polêmica com Pelágio. Neste momento, porém, nos interessa analisar as representações de identidade e de alteridade latentes no discurso do bispo. Os termos opostos que denunciam o conflito por meio da ideologia estão bem expressos: Antigo e Novo, – e mesmo quando Pelágio parece dar a entender que ambos estariam em um mesmo nível salvífico, Agostinho faz questão de diferenciá-los sistematicamente – autoridade das Escrituras e maneira universal de falar, lei e profetas – Agostinho os distingue, justamente porque um trata da promessa de felicidade terrena e outro da promessa do reino dos céus – bens do Antigo Testamento e bens do Novo Testamento, velho homem e novos homens, filhos carnis e filhos da promessa – estes sim, os verdadeiros filhos de Deus – Jerusalém terrena e Jerusalém celestial, reino terreno e reino dos céus.

Nessa passagem, contudo, o hiponense não faz mais do que apresentar os pontos que desenvolve no trecho seguinte:

Como não haveriam de alarmar-se, e com razão, os filhos da promessa, os filhos da Jerusalém livre e eterna dos céus, vendo que se negava, aparentemente, esta diferença apostólica e católica de Testamentos com as palavras de Pelágio [...]? Odeia com descarada impiedade herética as Escrituras do Antigo Testamento quem quer que negue que seu autor é Deus bom, sumo e verdadeiro, como, com efeito, o negam Marcião,¹⁰⁴ Mani e todo o que professa tão pestilento erro. Assim é que, para dizer em poucas palavras o que sinto, digo que da mesma maneira que se faz injúria ao Antigo Testamento negando que seu autor seja o Deus bom e sumo, assim se faz injúria ao Novo Testamento se se o equipara ao Antigo.

¹⁰⁴ Marcião nasceu em Sínope, no Ponto, atualmente Sinop, na costa do Mar Negro. Pelo ano 140, estabeleceu-se em Roma, inserindo-se na comunidade cristã da cidade. Muito cedo suas doutrinas se chocaram com as dos líderes da Igreja. Em julho de 144 foi excomungado, formando sua própria Igreja para a qual atraiu muitos adeptos. Marcião parece ter sido dotado de um carisma especial de persuasão. Nenhuma de suas obras chegou até nós, nem sequer as *Antíteses*, onde expunha sua doutrina, denominada pelos seus adversários de marcionismo. Foi, no entanto, o mais combatido pelos escritores cristãos dos primeiros séculos. Sua doutrina pode ser sintetizada nestes pontos: a) o cristianismo é o evangelho do amor, não da lei. Rejeitava, portanto, o Antigo Testamento como contrário ao Evangelho de Jesus; b) do Novo Testamento somente aceitava 10 cartas de São Paulo, e uma versão revisada do evangelho de Lucas; c) considerava Cristo um demiurgo cujo corpo era aparente, assim como sua crucificação (SANTIDRIÁN, 1997, p. 371).

Como Pelágio, em sua resposta aos juízes, deu a razão de ter dito que no Antigo Testamento se prometia o reino dos céus, aduzindo o testemunho do profeta Daniel, o qual profetizou evidentissimamente que os santos herdariam o reino do Altíssimo, os juízes sentenciaram que a resposta não era contrária à opinião da Igreja. E embora não se tenha fundamentado nessa diversidade de Testamentos segundo a qual os bens prometidos no Sinai pertencem propriamente ao Antigo Testamento, a sentença foi justa, já que fundamentada no costume universal de chamar Antigo Testamento a todas as Escrituras canônicas anteriores ao advento de Cristo. Porque o reino do Altíssimo não é diferente do reino de Deus, ninguém ousará dizer que uma coisa é o reino de Deus e outra o reino dos céus (*De gestis*, 5, 15, grifo nosso).¹⁰⁵

Finalmente, Agostinho soluciona a questão: confirma que Pelágio estava errado, dando razão aos seus acusadores e, ao mesmo tempo, isenta de culpa os bispos do sínodo apesar de terem aprovado a resposta do bretão.

Ele inicia novamente utilizando as representações de identidade e de alteridade, só que desta vez clarificando melhor os pares opostos enquanto manifesta o lugar de poder pelo qual discursa: os que se alarmaram com as palavras de Pelágio foram precisamente os “filhos da promessa”, os “filhos da Jerusalém livre e eterna dos céus”. Não se alarmar com tais afirmações significaria ou falta de entendimento diante de seu real conteúdo ou entendimento seguido de consentimento. O primeiro caso é compreensível, e é a ele que Agostinho imputa o fato de os bispos terem aprovado a afirmativa do monge, por isso a sentença foi justa, porque eles não se deram conta da distinção decorrente do “costume de chamar Antigo Testamento a todas as Escrituras canônicas anteriores ao advento de Cristo”. Talvez pelos entraves linguísticos ou a outras contingências do processo.

Afinal, a diferença de Testamentos é “apostólica e católica”. Não concordar com ela seria o oposto disso, seria ir contra a autoridade apostólica, contra a ortodoxia e contra a autoridade da Igreja. Seria não compor o grupo de filhos da promessa e da Jerusalém livre e eterna dos céus. Seria compor o grupo de filhos da carne, logo da Jerusalém terrena.

¹⁰⁵ *Quomodo ergo non merito commoverentur filii promissionis, filii liberae Ierusalem in coelis aeternae, cum ista discretio apostolica atque catholica Pelagii verbis videretur auferri, [...] Ille igitur haeretica impietate scripturae Veteris Testamenti <non minorem> facit iniuriam, <quam> qui eam ex Deo bono, summo et vero, fronte sacrilegae impietatis negat: sicut Marcion, sicut Manichaeus, et si quae alia pestis hoc sentit. Quapropter, ut de hac re quod sentio, qua possum brevitate complectar: sicut Veteri Testamento, si esse ex Deo bono et summo negetur; ita et Novo fit iniuria, si veteri aequetur. Sed cum Pelagius respondisset, cur etiam dixerit in Vetere Testamento promitti regnum coelorum, Danielis prophetae commemorans testimonium, qui sanctos accepturos regnum Altissimi, apertissime prophetavit, non esse hoc alienum a fide catholica, merito iudicatum est: non secundum illam distinctionem, qua in monte Sina promissa terrena ad Vetus Testamentum proprie pertinere monstrantur; nec tamen improbe, secundum hanc loquendi consuetudinem, qua universae Scripturae canonicae ante incarnationem Domini ministratae Veteris Testamenti appellatione censentur. Non enim aliud est regnum Altissimi, quam Dei regnum; aut quisquam contendere audebit, aliud esse Dei regnum, aliud regnum coelorum* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Pela primeira vez no texto, Agostinho usa o termo ‘herético’. E o faz para articular sua conclusão usando-se da própria assertiva de Pelágio. Num primeiro momento, ele concorda com o bretão, ao denominar como herege quem negar que Deus é o autor do Antigo Testamento – um herege que odeia com descarada impiedade as Escrituras. E utiliza, inclusive, o mesmo recurso discursivo anteriormente usado pelo monge, fazendo comparações entre a alteridade que se quer condenar e alteridades já condenadas no passado, igualando-as como culpadas de professar o mesmo erro “pestilento” – tal como Marcião e Mani outrora negaram a autoria de Deus do Antigo Testamento.

Logo após, o bispo usa o mesmo artifício, só que neste momento não concordando com Pelágio, mas pelo contrário, atribuindo-lhe o erro. Iguala quem nega que Deus seja o autor do Antigo Testamento a quem nega que o Novo Testamento seja equiparável ao Antigo, como fez Pelágio em sua declaração.

Mas quanto aos bispos que aceitaram a resposta de Pelágio como boa, não teriam eles concordado com o monge ao equipararem ambos os Testamentos e aprovando a afirmação de que no Antigo já se prometia o reino dos céus? Para Agostinho não, já que a sentença foi fundamentada no costume universal de se chamar de Antigo Testamento a todas as Escrituras anteriores a Cristo. Daí que a distinção minuciosa dos termos reino do Altíssimo (encontrado no livro de Daniel ao qual Pelágio faz referência), reino de Deus e reino dos céus passou despercebida pelo sínodo, e como o problema da língua fez com que os bispos não se atentassem para minúcias, a sentença é plenamente justificável para Agostinho.

Agostinho (*De gestis*, 6, 16) alcança o sexto item da acusação:

Posteriormente se acusou Pelágio de ter escrito em seu livro: “Pode o homem, se quiser, viver sem pecado”; e de que em carta escrita a uma viúva tinha estampado estas frases adulatórias: “Ache em ti a piedade o lugar de repouso que em nenhuma parte achou; ache em ti morada a justiça, peregrina do mundo; seja tua familiar e amiga a verdade, que hoje já ninguém conhece; e renda homenagem à lei de Deus, que depreciam quase todos os mortais”. Também se citou isto: “Que feliz e ditosa serás se a justiça, que cremos só mora nos céus, em ti unicamente acha acolhimento sobre a terra!” E em outro livro dedicado à mesma viúva, depois da oração de nosso Senhor e Salvador, escreve, ensinando-lhe como devem orar os santos: “Levanta santamente suas mãos a Deus e ora com pureza de coração o que pode dizer: Tu conheces, ó Senhor! Quão santas, imaculadas e limpas de toda maldade, iniquidade e rapina estão as mãos que levanto para ti; quão santos e puros e livres de toda mentira estão os lábios com os quais te ofereço minha oração para que tu te compadeças de mim”.

Sendo sincero sobre esta acusação, disse Pelágio: “Disse, com efeito, que o homem pode viver sem pecado e observar os mandamentos divinos, se quiser,

porquanto Deus o tem concedido esta possibilidade; mas não disse, como alguém me atribui, que haja um só homem que tenha chegado à velhice sem nunca pecar, mas que o homem, arrependido de seus pecados, pode com seu próprio esforço e com a graça de Deus viver sem pecado, se bem que sem ser impecável daí em diante. As demais coisas que me imputam, nem estão em meus livros nem jamais as tenho dito”. Ouvida esta resposta, disse o sínodo: “Posto que negas ter escrito o que se te imputa, anatematizas aos que professam estas doutrinas?” Havendo respondido Pelágio: “Os anatematizo como néscios, não como hereges, posto que não é um dogma”, sentenciaram os juízes: “Porquanto Pelágio condenou expressamente uma linguagem insensata, dizendo com verdade que o homem pode com o auxílio e graça de Deus viver sem pecado, responda a outros capítulos”.¹⁰⁶

A essa altura, Agostinho não mais se faz comedido no modo de emitir juízos sobre as intenções e o proceder de Pelágio no sínodo e sobre o procedimento posto que indaga:

Poderiam por acaso os juízes procederem de outra maneira condenando Pelágio sem motivo conhecido e certo, **não se achando presente em juízo ninguém que pudesse desmascarar Pelágio por ter escrito as reprováveis palavras** que se dizia tinha escrito à viúva? Porque, não apresentando testemunhas, pouco adiantava mostrar o códice e citar as frases antes ditas por ele se Pelágio negava ser seu autor (*De gestis*, 6, 17, grifo nosso).¹⁰⁷

E sobre o material dirigido a tal viúva, diz:

Enquanto eu lia a defesa de Pelágio no escrito que dele recebi, achavam-se presentes alguns santos irmãos que disseram ter em seu poder os livros dirigidos por Pelágio a certa viúva, cujo nome não se expressa, exortando-a ou consolando-a, e disseram que se devia averiguar, posto que não sabiam, se nesses livros estavam as palavras que Pelágio disse que não tinha escrito. Lidos

¹⁰⁶ *Post haec obiectum est, quod Pelagius in eodem libro dixerit suo, "Posse hominem, si velit, esse sine peccato": et quod scribens ad viduam adulatorie dixerit, "Inveniat apud te pietas, quae nusquam invenit, locum: inveniat ubique peregrina in te sedem iustitiae: veritas quam iam nemo cognoscit, domestica tibi et amica fiat: et lex Dei quae ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur". Et iterum ad ipsam: "O te felicem et beatam, si iustitia, quae in coelo tantum esse credenda est, apud te solam inveniat in terris!" Et in alio ad ipsam libro, post orationem Domini et Salvatoris nostri, docens quemadmodum debeant sancti orare, ait: "Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere: Tu nosti, Domine, quam sanctae, et innocentes, et mundaе sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina, quas ad te extendo manus; quemadmodum iusta et munda labia, et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis". Ad hoc autem Pelagius respondens ait: Posse quidem hominem sine peccato esse, et Dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus quod inveniat aliquis, ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit: sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconvertibilis. Reliqua vero quae subiecerunt, neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus". Illis auditis Synodus dixit: "Quoniam negas te talia scripsisse, anathematizas illos qui sic tenent?". Pelagius respondit: "Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos; siquidem non est dogma". Deinde iudicaverunt episcopi dicentes: "Nunc quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adiutorio Dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat et ad alia capitula" (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR)*

¹⁰⁷ *Numquid hic poterant iudices, vel debebant, incognita et incerta damnare, quando nemo contra aderat, qui ea quae ad viduam reprehensibilia scripta dicebantur, Pelagium scripsisse convinceret? Ubi profecto parum esset codicem ferre, et de scriptis eius haec legere, nisi et testes adhiberentur, si illa scripta sua esse, etiam cum recitarentur, negaret* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

desde o princípio os livros, acharam-se as frases buscadas. **Diziam os que apresentaram o códice que fazia quatro anos que tinham Pelágio por autor de tais livros e que não conheciam ninguém que duvidasse disso. Considerando que os servos de Deus, cuja veracidade conhecíamos muito bem, eram incapazes de mentir, não podíamos deixar de crer que Pelágio havia mentido no sínodo episcopal**, a não ser que aceitássemos que pode ter sucedido que muitos anos antes se houvesse divulgado com seu nome um livro do qual ele não era autor, pois os irmãos diziam que nem tinham recebido os livros de Pelágio nem tinham ouvido dizer de Pelágio que eram seus. Por certo que eu mesmo fui informado em certa ocasião por alguns irmãos de que se haviam divulgado em Hispânia com meu nome alguns opúsculos, que não podiam reconhecer como meus quem houvesse lido outros escritos certamente meus; mas os demais creriam que eu era seu autor (*De gestis*, 6, 19, grifo nosso).¹⁰⁸

O bispo promove uma verdadeira investigação extraoficial com o intuito de averiguar definitivamente se por meio das informações que se dispõem sobre os escritos e as relações de Pelágio é possível chegar a alguma conclusão precisa de que sua postura tenha sido totalmente honesta ou não no sínodo.

Aparentemente suas fontes confiáveis o levam a supor que o monge teria mentido no sínodo episcopal. E mesmo complementando logo após que nenhum deles obteve a informação de autoria dos escritos pelo próprio Pelágio, é provável que Agostinho não credite muita confiança na possibilidade de que não seja, uma vez que termina a passagem com um relativo grau de humor em suas palavras. Mas ele segue confiante: “Está, todavia, bastante obscuro o que Pelágio reconheceu como sua doutrina; mas se aclarará, me parece, com a exposição das restantes atas do processo (*De gestis*, 6, 20).¹⁰⁹

Antes de passar para os últimos itens da acusação referentes às doutrinas professadas por Celéstio, Agostinho (*De gestis*, 10, 22, grifo nosso) esclarece muitas de suas posições acerca do processo:

¹⁰⁸ *Nos sane cum hanc Pelagii defensionem in illa, quam prius accepimus, chartula legeremus, aderant quidam sancti fratres, qui se Pelagii libros exhortatorios vel consolatorios ad quamdam viduam conscriptos, cuius nomen non esset expressum, se habere dixerunt; et admonuerunt requirendum, utrum illic ista quae sua negavit, essent forte conscripta; quoniam hoc et ipsi se ignorare asserebant. Tum vero cum iidem libri ab exordio legerentur, quaesita et inventa sunt. Affirmabant autem illi qui protulerant codicem, ante quatuor ferme annos se istos tamquam Pelagii libros habere coepisse, nec unquam utrum eius essent, ab aliquo se audisse dubitari. Considerantes itaque optime nobis servorum Dei cognitam fidem de hac re non posse mentiri, restare videbatur, ut Pelagium potius in episcopali iudicio crederemus fuisse mentitum, nisi fieri potuisset cogitaremus, etiam ante annos tam multos aliquid sub eius nomine, non tamen ab illo fuisse conscriptum: neque enim isti eosdem libros ab ipso se accepisse, vel quod ipsius essent, ab eodem audisse dicebant. Nam et mihi quidam fratres nostri nonnulla opuscula sub meo nomine in Hispaniam venisse dixerunt, quae quidem ab iis qui alia nostra legissent, non agnoscerentur; ab aliis tamen nostra esse crederentur* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

¹⁰⁹ *Illud sane quod Pelagius suum esse confessus est, adhuc latebrosum est: sed puto quod in istorum gestorum consequentibus partibus elucebit* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

[...] fundado eu, digo, no escrito neste livro, e fundando-se muitíssimos irmãos nos conhecidíssimos discursos de Pelágio, **estamos preocupados pela ambiguidade de suas respostas, com o temor de que tenha nelas algo oculto, e que Pelágio as tenha dito no juízo, atento a não causar prejuízo em seu dogma, para que depois pudesse dar sua versão a seus discípulos**, dizendo: “Eu disse, com efeito que o homem pode viver sem pecado por seu próprio esforço e com a graça de Deus; mas já sabeis muito bem, e o recordareis lendo meus escritos, que eu chamo graça de Deus àquela em que nos criou dando-nos o livre arbítrio”. **De onde resulta que os bispos, crendo que chamava graça de Deus não àquele dom pelo qual fomos feitos homem, mas ao dom pelo qual fomos adotados como nova criatura** (que deste fala claríssimamente a Escritura), o declararam católico por não haverem descoberto nele um herege. Resulta-me também suspeito o fato de que, tendo escrito Pelágio, no livro que refutei, estas claríssimas palavras: “Que o justo Abel nunca pecou”, disse no sínodo: “Eu não disse que tenha um só homem que tenha chegado à velhice sem nunca pecar, mas que o homem, arrependido de seus pecados, pode com seu próprio esforço e a graça de Deus viver sem pecado”. Não tinha dito que o justo Abel, uma vez convertido de seus pecados, tinha vivido o resto de sua vida sem pecado, mas que “nunca tinha cometido pecado”. **Portanto, se o livro é de Pelágio, deve ser corrigido segundo sua própria confissão. Não me atrevo a dizer que mentiu no sínodo**, porque poderia replicar que não se lembrava do que havia escrito no livro. Prossigamos: **As atas seguintes nos oferecem argumentos suficientes para demonstrar, com a ajuda de Deus, que, se Pelágio conseguiu se justificar, como alguns querem, e foi absolvido por juízes que só eram homens, entretanto, esta heresia, que Deus não queira que se propague mais nem vá adiante, foi sem dúvida alguma condenada.**¹¹⁰

A real preocupação do bispo enfim se desvela: há temor pela ambiguidade das respostas e de que nelas haja algo oculto e que isso tudo tenha sido elemento proposital da parte de Pelágio no sínodo, para que não houvesse prejuízo de seu dogma e que após o processo pudesse dar a sua versão dos fatos aos seus discípulos.

Mais à frente diz que se o livro for dele, deve ser corrigido por sua própria confissão, e o bispo não se atreve a dizer que Pelágio mentiu no sínodo (embora já se

¹¹⁰[...] *propter hunc ergo librum ego, plurimi autem fratres propter eius disputationes, quas dicunt sibi esse notissimas, adhuc sumus de istorum verborum eius ambiguitate solliciti, ne forte quid in ea lateat, atque se hoc dixisse sine praeiudicio sui dogmatis exponat postea discipulis suis, ita disserens: "Dixi quidem, proprio labore et Dei gratia posse hominem esse sine peccato; sed quam dicam gratiam optime nostis, et legendo recolere potestis, quod ea sit, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio". Atque ita dum eum credunt episcopi eam dixisse gratiam, non qua homines creati sumus, sed qua in novam creaturam adoptati (hanc enim apertissime gratiam divina Scriptura commendat), ignorantes haereticum, tamquam catholicum absolverunt. Suspectum enim me facit etiam illud, quod cum in eodem libro, cui respondi, apertissime dixerit, "Abel iustum nunquam omnino peccasse"; modo ait, "Non autem diximus quod inveniatur aliquis, ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit; sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato". Abel quippe iustum, non a peccatis conversum in caetera vita dixit factum esse sine peccato, sed "quod peccatum nullum unquam fecerit". Unde si ille ipsius liber est, profecto ex ipsa responsione emendandus est. Nolo enim eum dicere modo fuisse mentitum, ne forte quid in libro illo scripserit, se dicat oblitum: proinde caetera videamus. Ea quippe consequuntur in ecclesiasticis gestis, quibus, adiuvante Domino, possumus ostendere, etiam Pelagium, sicut nonnullis videtur, in illa examinatione purgato, et certe apud iudices duntaxat homines absolutum, hanc talem haeresim, quam et ulterius progredi et in peius proficere nolumus, sine dubio esse damnatam* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

atreva). Em seguida, assevera que os próximos procedimentos revelam que mesmo o monge tendo sido absolvido, “por juízes que só eram homens” (portanto estavam sujeitos ao descuido de deixar Pelágio passar impune), a heresia foi condenada – tanto pelos bispos quanto pelo próprio bretão.

Em seguida se acusou Pelágio pelas doutrinas professadas por seu discípulo Celéstio: “Que Adão foi criado mortal e que, ora pecasse, ora não pecasse, estava sujeito à morte. Que o pecado de Adão tão somente a ele prejudicou e não ao gênero humano. Que a lei conduz ao céu tanto quanto o Evangelho. Que antes da vinda de Cristo houveram homens que viveram sem pecado. Que as crianças recém-nascidas se encontram no mesmo estado que esteve Adão antes de pecar. Que nem pela morte ou pelo pecado de Adão perece todo o gênero humano, nem pela ressurreição de Cristo ressuscitam todos os homens” [...]. Seguidamente acusaram Pelágio, citando-se a este respeito meu nome, de certos capítulos que me tinham sido remetidos da Sicília como causa do escândalo produzido entre os católicos com estas disputas, capítulos aos quais dei atenciosa resposta, ao meu juízo, no livro dedicado a Hilário, que foi quem os havia remetido a mim. Estes capítulos ou afirmações são: “Que o homem pode, se quiser, viver sem pecado. Que as crianças alcançam a vida eterna, ainda que não sejam batizadas. Que os ricos batizados, se não renunciam a todos os seus bens, mesmo que creiam que fazem boas obras, de nada lhes serve nem podem alcançar a vida eterna” (*De gestis*, 11, 23).¹¹¹

E no mesmo capítulo a resposta de Pelágio:

A estas acusações, como consta nas atas, respondeu Pelágio: “Sobre a possibilidade de o homem viver sem pecado, já respondi antes. Quanto a ter existido antes da encarnação de Cristo homens sem pecado, digo que antes da encarnação de Cristo houve alguns homens que viveram santa e virtuosamente, como ensinam as Sagradas Escrituras. De resto, como se reconhece, não ensinei, e assim não tenho por que responder; mas, acedendo aos desejos do sínodo, condeno aos que ensinam ou ensinaram estas doutrinas”. Ouvida esta resposta, disse o sínodo: “Pelágio respondeu atenciosa e adequadamente a estes capítulos, condenando o que não é sua doutrina”.

Sabemos, pois, e estamos certos de que não somente Pelágio, mas também os bispos que presidiam aquele julgamento condenaram esta perniciosíssima heresia [...]. Consta, pois, com toda a certeza que todas estas doutrinas foram

¹¹¹ *Haec enim sequuntur obiecta Pelagio, quae in doctrina Coelestii discipuli eius referuntur inventa. "Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum. Quoniam Lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium. Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato. Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat" [...]. Deinde obiecta sunt et alia quaedam capitula, commemoratione mei nominis interposita, quae mihi de Sicilia missa fuerant, cum ibi fratres catholici huiusmodi quaestionibus turbarentur, quibus per librum ad Hilarium scriptum, qui ea mihi in epistola sua consulens miserat, satis sufficienter, ut mihi videtur, respondi. Ista sunt autem: "Posse hominem sine peccato, si velit, esse. Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam. Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere"* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

condenadas por aquele sínodo eclesiástico, ao serem condenadas por Pelágio e pelos bispos (*De gestis*, 11, 24).¹¹²

Agostinho está evidentemente deveras preocupado com os efeitos da absolvição de Pelágio. Para ele está claro que as doutrinas ditas pelagianas foram condenadas, inclusive pelo próprio monge. Mas a seu ver, a falta de esclarecimento em alguns pontos e o resultado do próprio sínodo contribuíam para que a controvérsia se acirrasse e não o contrário, uma vez que o fato de o bretão ter sido considerado ortodoxo e a maneira como seus ensinamentos foram tratados sem maior aprofundamento estavam sendo usados como armas nas mãos dos denominados pelagianos. Ao ponto de o hiponense (*De gestis*, 11, 25, grifo nosso) afirmar o seguinte:

[...] Estas são as doutrinas que alguns irmãos queriam inculcar nos fiéis, **ameaçando-lhes com que, se não as aceitassem, poderiam ser condenados pelas igrejas orientais**. Pois eis que catorze bispos daquela região santificada com a presença corporal de Cristo não teriam absolvido Pelágio, se Pelágio não tivesse condenado estas doutrinas como contrárias à Igreja. Assim que, se foi absolvido porque as condenou, logo tais doutrinas foram, sem dúvida, condenadas, como veremos mais detalhada e claramente nos capítulos seguintes.¹¹³

A ameaça de condenação não pela Igreja, mas pelas igrejas orientais daqueles que não aceitassem a doutrina pelagiana implica uma distinção interna das autoridades: a condenação não é por Roma, nem pelas igrejas ocidentais ou pelas igrejas africanas, mas pelo Oriente. Há nessa passagem expressa por Agostinho, mesmo que esteja se reportando a falas de outros, uma clara construção de diferença. Mesmo que não formulada por ele, por ele é validada, já que não se dispôs a desconstruí-la. Nesse momento, o destaque de

¹¹² *Ad haec sibi obiecta, sicut gesta testantur. Pelagius ita respondit: "De posse quidem hominem sine peccato esse, dictum est", inquit, "superius: de eo autem quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et iuste, secundum Scripturarum sanctarum traditionem. Reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo: sed tamen ad satisfactionem sanctae Synodi, anathematizo illos qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt". Post hanc eius responsionem Synodus dixit: "Ad haec praedicta capitula sufficienter et recte satisfecit praesens Pelagius, anathematizans ea quae non erant eius". Videmus igitur et tenemus, non solum a Pelagio, verum etiam a sanctis episcopis qui illi iudicio praesidebant, mala perniciosissima huiusmodi haeresis esse damnata [...]. Haec certe omnia iudicio illo ecclesiastico anathematizante Pelagio, et episcopis interloquentibus, constat esse damnata* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

¹¹³ *Haec sunt, quae nonnullis fratribus, quidam talia sentientes, ita persuadere conabantur, ut de orientalibus comminarentur Ecclesiis, quod nisi qui haec tenerent, earum possent iudicio condemnari. Ecce quatuordecim antistites orientalis Ecclesiae, in ea terra cui Dominus praesentiam suae incarnationis exhibuit, Pelagium non absolverent, nisi ea tamquam fidei catholicae adversa damnet. Unde, si propterea est iste absolutus, quod anathematizaverit talia; procul dubio illa damnata sunt: quod multo cumulatius atque clarius in consequentibus apparebit* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

que foram as igrejas orientais que absolveram Pelágio e não a Igreja é relevante. Ora, todo concílio era realizado em nome da Igreja. Aqui o reforço de divisão por parte do bispo de Hipona precisa ser posto em questão, já que não se preocupou em responder contra o conteúdo de diferenciação e de divisão proposto pelo enunciado.

Analise agora duas afirmações que Pelágio se negou a condenar, mesmo depois de ter reconhecido que eram suas, e cujo sentido, para limar chocantes asperezas, explicou no sínodo. “Se tem dito antes”, disse, “que o homem pode viver sem pecado”. Ele disse, com efeito, e eu me recordo disso; **mas se suavizou a frase e mereceu a aprovação dos juízes porque acrescentou:** “com a graça de Deus”, que é o que naqueles capítulos se dizia.

Examinemos agora atentamente como Pelágio se explicou acerca do segundo ponto. “Quanto a ter existido”, disse, “antes da encarnação do Senhor alguns homens sem pecado, digo que, de fato, antes da encarnação do Senhor houve alguns homens que viveram santa e virtuosamente, como ensinam as Santas Escrituras”. **Não se atreveu a dizer, como ensinava Celéstio, que antes da encarnação do Senhor viveram alguns homens sem pecado, porque se deu conta de que dizer isto era perigoso e irritante [...].** Os juízes, pois, deram por boa a resposta de Pelágio, não à doutrina a que se acusava Celéstio. Tratemos agora do que resta (*De gestis*, 11, 26, grifo nosso).¹¹⁴

Novamente Agostinho acusa Pelágio de suavizar sua resposta com o intuito de merecer a aprovação dos juízes do sínodo. Não se atreveu a dizer que antes da encarnação do Senhor viveram alguns homens sem pecado, como ensinava Celéstio, seu discípulo, com quem provavelmente concordava, e é possível presumir que o bispo de Hipona assim pressupunha, “porque (Pelágio) se deu conta de que dizer isto era perigoso e irritante”.

Somente por isso, os juízes deram por boa a resposta de Pelágio, porque condenaram a de Celéstio. A alteridade aqui é Celéstio, e se na acusação tentam relacionar o monge a ela, ele por meio de sua resposta tenta desvencilhar-se dela. E consegue. Porém, não sem que Agostinho note seu esforço, pois para o bispo, Pelágio por certo estaria inserido neste campo de alteridade, caso não suavizasse suas respostas, respondendo o que queriam ouvir os bispos.

¹¹⁴ *Unde nunc duo illa videamus, quae noluit anathematizare Pelagius, quia etiam sua esse cognovit; sed ut illud, quod in eis offendeat, auferret, quomodo ea sentiret exposuit. "Posse quidem", inquit, "hominem sine peccato esse, dictum est superius". Dictum sane, et nos meminimus: sed ideo mitigatum, et a iudicibus approbatum, quod addita est Dei gratia, quae in illis capitulis tacebatur. De hoc autem altero quemadmodum responderit, diligentius intuendum est. "De illo autem", inquit, "quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et iuste, secundum sanctarum Scripturarum traditionem". Non est ausus dicere: Dicimus et nos quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato; cum hoc illi de Coelestii dictis fuisset obiectum; sensit enim quam esset periculosum et molestum [...]. Hoc ergo iudicibus placuit, quemadmodum ipse se dicere asseveravit Pelagius; non quemadmodum obiciebatur dixisse Coelestius. Nunc ea quae restant pertractemus, ut possumus* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Esta porém, não é a única alteridade posta no jogo discursivo. Agostinho (*De gestis*, 12, 27, grifo nosso) prossegue:

Se acusou Pelágio de ter dito que “a Igreja não tem neste mundo mancha nem ruga”, **que foi o que motivou nossa longa disputa com os donatistas na controvérsia de Cartago**; claro que combatíamos os donatistas com o argumento da mistura dos bons com os maus, a semelhança do que ocorre na terra, onde andam juntos o trigo e a palha. Este mesmo argumento podemos esgrimir contra os pelagianos, a não ser que digam que a Igreja se compõe só de justos, que, segundo disse, não tem o mais ínfimo pecado, e assim a Igreja pode viver sem mancha nem ruga. Se isto é o que afirmam, repito o argumento de antes: como podem ser membros da Igreja aqueles que confessam humilde e sinceramente: “Se disséssemos que não temos pecado, nos enganamos a nós mesmos e não dizemos a verdade?” Ou como poderá a Igreja orar do modo que o Senhor a ensinou: “Perdoa as nossas dívidas”, se a Igreja não tem mancha nem ruga neste mundo? **Por último, devemos perguntar-lhes a eles mesmos se confessam ou não que têm algum pecado. Se dizem que não, devem replicar-lhes que se enganam a si mesmos e não dizem a verdade. Mas se confessam que têm pecado, que é que confessam se não suas manchas e rugas? Logo não são membros da Igreja, porque a Igreja não tem mancha e eles sim.**¹¹⁵

Ao tratar da resposta de Pelágio sobre a existência ou não de mancha ou ruga na Igreja, isto é, de pecado, Agostinho põe em cena outra controvérsia, outra alteridade. Uma que conhecia muito bem porque lhe exigiu árduo esforço durante muito tempo de sua vida ministerial e, de certo modo, ainda fazia parte da sua realidade como sacerdote africano: os donatistas.

O hiponense imputa a Pelágio o mesmo erro cometido por aqueles ao tentarem engendrar um ideal de igreja pura e perfeita, sem qualquer mácula ou pecado, “sem mancha ou ruga”. E para ele, o mesmo argumento utilizado no enfrentamento dos donatistas serviria para o bretão. No entanto, o bispo não poderia deixar de incidir na polêmica sua postura retórica característica: “Por último, devemos perguntar-lhes a eles mesmos (os pelagianos) se confessam ou não que têm algum pecado. Se dizem que não,

¹¹⁵ *Obiectum est Pelagio, quod diceret, "Ecclesiam hic esse sine macula et ruga". Unde etiam Donatistae diuturnum nobiscum habuerunt in nostra Collatione conflictum; sed illos de permixtione malorum hominum tamquam paleae cum frumentis, propter areae similitudinem potius urgebamus: qua similitudine etiam istis respondere possumus, nisi Ecclesiam in solis bonis vellent fortasse intellegi, quos nullum omnino asserunt habere peccatum, ut possit Ecclesia hic esse sine macula et ruga. Quod si ita est, eadem repeto quae paulo ante memoravi: Quomodo sunt membra Ecclesiae, de quibus verax clamat humilitas: Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est; vel quomodo id quod eam Dominus docuit, orabit Ecclesia: Dimitte nobis debita nostra: si in hoc saeculo est Ecclesia sine macula et ruga? Postremo ipsi de se ipsis interrogandi sunt, utrum necne fateantur aliqua se habere peccata. Quod si negabunt, dicendum est eis, quod se ipsos decipiant, et veritas in eis non sit. Si autem peccatum se habere fatebuntur, quid aliud quam de ruga sua vel macula fatebuntur? Non sunt ergo isti Ecclesiae membra; quia illa est sine macula et ruga, hi autem cum macula et ruga* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

devem replicar-lhes que se enganam a si mesmos e não dizem a verdade. Mas se confessam que têm pecado, que é que confessam se não suas manchas e rugas? Logo não são membros da Igreja, porque a Igreja não tem mancha e eles sim”.

Este recurso retórico é implacável: se Pelágio admite que não tem pecado, se engana e não diz a verdade; por outro lado, se admite que tem, então sua afirmativa sobre a Igreja sem mancha ou ruga não é verdadeira. De qualquer modo, Pelágio está em uma posição distante da verdade, e Agostinho finaliza a questão de modo cabal: “logo não são membros da Igreja”. O complemento faz parte da construção discursiva, mas o enunciado principal é claro – não importa o quanto tente suavizar suas respostas ou dissimular ante o sínodo, se Pelágio agir de alguma maneira em coerência com os seus ditos seguidores, não é membro da Igreja, da verdadeira Igreja, a Igreja de Cristo, sendo, portanto, herege e sendo necessário combatê-lo.

A respeito de outras acusações ao texto de Celéstio, Pelágio se defende:

[...] A estas acusações replicou Pelágio: “Se estas são realmente as opiniões de Celéstio ou não, isso é da conta daqueles que assim o afirmam; eu nunca as defendi, e anatematizo a quem as defenda”. O sínodo disse: “O sínodo te reconhece como filho da Igreja, já que condenas tão execráveis palavras”. É, pois, clara tanto a resposta de Pelágio, anatematizando esta doutrina, como o juízo formal dos bispos que condenam a mesma doutrina. Se é verdade ou não que Pelágio, ou Celéstio, ou ambos, ou nenhum dos dois, ou outros juntamente com eles ou usando seu nome, professaram estas doutrinas, o certo é que por este juízo declarou suficientemente que estavam condenadas e que contra o mesmo Pelágio se haveria anatematizado por não tê-las condenado ele também. A partir de agora, quando disputarmos contra estas doutrinas, disputaremos, na verdade, contra uma heresia que já fora condenada (*De gestis*, 14, 30).¹¹⁶

Por intermédio do trecho acima, Pelágio admite não defender as opiniões postas atribuídas a Celéstio. Atribuição que ele mesmo não admite e se isenta quanto à questão. O bispo só se preocupa em clarificar o fato de Pelágio anatematizá-las, demonstrando que no sínodo a heresia propagada pelos ditos pelagianos havia sido definitivamente condenada, tanto pelos bispos quanto pelo próprio Pelágio. E por isso este fora absolvido,

¹¹⁶ *Ad ista Pelagius respondit: "Haec utrum Coelestii sint, ipsi viderint qui dicunt ea Coelestii esse; ego vero nunquam sic tenui, sed anathematizo qui sic tenet". Synodus dixit: "Recipit te sancta Synodus, ita verba reproba condemnantem". De his certe omnibus, et Pelagii eadem anathematizantis manifesta responsio est, et episcoporum ista damnantium absolutissima iudicatio. Utrum ea Pelagius, an Coelestius, an uterque, an neuter illorum, an alii sive cum ipsis, sive sub nomine illorum senserint, sive adhuc sentiant, sit dubium vel occultum: satis tamen hoc iudicio declaratum est, esse damnata, et Pelagium simul fuisse damnandum, nisi haec etiam ipse damnaret. Nunc certe post hoc iudicium, quando contra huiusmodi sententias disputamus, adversus damnatam haeresim disputamus* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

por tê-las condenado. Agostinho também não se compromete a atribuir as tais opiniões e doutrinas a quem lhe caberia: “Se é verdade ou não que Pelágio, ou Celéstio, ou ambos, ou nenhum dos dois, ou outros juntamente com eles ou usando seu nome, professaram estas doutrinas”. Não importa o quanto Pelágio tente se eximir de apregoar os ensinamentos postos em avaliação, o bispo não está totalmente certo sobre a sinceridade da sua palavra.

E ele não se propõe a esconder esse seu posicionamento:

Por que, pois, dirá alguém, que os juízes aprovaram a resposta de Pelágio? **Falando com franqueza, eu mesmo não explico.** Sem dúvida, ou a resposta, por ser tão breve, facilmente passou sem ser ouvida ou entendida, ou, pensando que podia ter um sentido ortodoxo, pois Pelágio havia feito já uma confissão tão explícita, creram que não se devia discutir por uma palavra. É provável que a mim me houvera sucedido o mesmo, caso de ter sido um dos juízes daquele tribunal (*De gestis*, 17, 41, grifo nosso).¹¹⁷

Ao abordar a questão da graça e dos méritos, suspeitando que Pelágio falava da graça no sentido da natureza própria do ser humano dotada de livre arbítrio, Agostinho admite não saber explicar como os juízes aprovaram a resposta de Pelágio, logo em seguida, porém, especula o que poderia ter ocasionado a falta dos bispos – resposta breve, sentido ortodoxo da graça – e se põe no lugar dos mesmos, retirando deles a responsabilidade, e sugere que o mesmo lhe teria sucedido se estivesse no tribunal.

Adiante, outras apurações e definições são levadas a cabo no decorrer do processo. O bispo de Hipona, contudo, apenas se propõe a expô-las sem interferir com comentários e pontos de vista seus acerca dos procedimentos ou do conteúdo das respostas de Pelágio. Deixa para fazê-lo posteriormente, quando promove um apanhado geral do julgamento:

Estas são as atas com as quais os amigos de Pelágio tanto se alegram de sua justificação. Eu, posto que Pelágio teve bom cuidado de fazer ressaltar a amizade que me unia a ele citando minha carta, que se leu e se inseriu nas atas, desejo fervorosamente sua salvação por Jesus Cristo; mas não me parece que deva alegrar-me levemente desta justificação, que temos que crer por não estar demonstrada. E, ao dizer isto, não estou acusando aos juízes por negligência ou conivência, ou menos acuso-os de professar estas doutrinas ímpias, pois sei com toda certeza que as detestam; mas, louvando e aprovando seu juízo, como é de rigor, parece-me que Pelágio não conseguiria sair justificado frente a quem o conhecia bem e como com certeza os juízes

¹¹⁷ *Cur ergo, ait aliquis, hoc iudices approbaverunt? Fateor, ideo iam ipse ambigo: sed nimirum, aut breve dictum eorum audientiam et intentionem facile subterfugit, aut aliquo modo id recte posse accipi existimantes, cuius de hac re confessiones liquidas sibi habere videbantur, pene de uno verbo, nihil ei controversiae movendum putarunt. Quod et nobis forsitan contigisset, si cum eis in illo iudicio sedissemus [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

julgavam um homem que não conheciam, e, por outra parte, estavam ausentes os que haviam apresentado contra ele a acusação, não puderam submeter Pelágio a um exame completo. Isso, não obstante, se os que estavam empenhados no triunfo da impiedade aceitam o juízo dos bispos, haverão de confessar que os bispos feriram de morte a heresia. **Os que conhecem muito bem as doutrinas que costuma pregar Pelágio, tanto os que se opuseram a ela medindo suas armas com ele como os que se felicitam de ter sido libertos de seus erros, como não hão de suspeitar da justificação de Pelágio ao ler não a confissão rasa de seus erros passados, mas uma confissão que não é nem mais nem menos que declarar que nunca professou outra doutrina que a contida nas respostas do processo?** (*De gestis*, 21, 45, grifo nosso).¹¹⁸

A passagem acima sintetiza muito bem o ocorrido em todo o processo visto pelos olhos do bispo de Hipona frente às atas. Para ele, não há negligência nem conivência por parte dos bispos do sínodo diante das doutrinas das quais se acusavam Pelágio; pelo contrário, Agostinho louva e aprova o juízo. Ele não deixa de sustentar, por outro lado, que caso o monge estivesse diante de homens que o conhecessem bem, por isso o prejuízo provocado pela ausência dos acusadores, não teria conseguido sair do sínodo justificado.

Entretanto, de qualquer maneira, apesar do infortúnio de não se ter podido submeter o monge bretão a um exame completo, ao menos a heresia tinha sido ferida de morte. Esse é o argumento fundamental de Agostinho e o grande mérito do processo: se por um lado Pelágio havia sido absolvido, por outro, sua heresia havia sido condenada. Sim, a heresia era de Pelágio. Ao menos essa era a opinião de Agostinho. Bastante implícita em seu discurso na primeira parte da obra e bastante notável na segunda, quando suas conclusões e opiniões começam a preponderar no texto.

O bispo de Hipona se vê provido de comprovações suficientes de que “as doutrinas que Pelágio costuma pregar” eram as mesmas que haviam sido submetidas à confrontação no julgamento, por isso os que as conheciam bem certamente haveriam de

¹¹⁸ *Si ista sint gesta, quibus amici Pelagii gaudent eum esse purgatum: nos, quoniam erga se nostram quoque amicitiam, prolatis etiam familiaribus epistolis nostris, atque in hoc iudicio recitatis, quas insertas continent gesta, satis probare curavit, salutem quidem eius in Christo cupimus et optamus; de ista vero eius purgatione, quae magis creditur, quam liquido demonstratur, gaudere temere non debemus. Neque hoc dicens, iudicium arguo vel negligentiam, vel conniventiam, vel, quod ab eis longe abhorrere certissimum est, impiorum dogmatum conscientiam: sed eorum iudicio pro merito approbato atque laudato, Pelagius tamen apud eos quibus amplius certiusque notus est, non mihi videtur esse purgatus. Illi enim tamquam de ignoto iudicantes, his praesertim absentibus qui contra eum libellum dederant, hominem quidem diligentius examinare minime potuerunt: haeresim tamen ipsam, si eorum sequantur iudicium qui pro eius perversitate certabant, penitus peremerunt. Illi autem qui bene sciunt quae Pelagius docere consueverit, sive qui eius disputationibus resisterunt, sive qui ex ipso errore se liberatos esse gratulantur, quomodo possunt eum non habere suspectum, quando eius non simplicem confessionem praeterita errata damnantem, sed talem confessionem legunt, quasi nunquam aliter senserit, quam isto iudicio in eius est responsionibus approbatum?* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

suspeitar da justificação dele. Porque no tribunal, ao invés de confessá-las, ele declarou nunca as professar, mas sim o que respondeu no processo. E tendo isso em conta assegura: “Além disso, quantos sabem que antes não só professou, mas também ensinou estas doutrinas, como não hão de suspeitar que anatematiza fingidamente aos que as professam, pois entre eles se encontra o mesmo mestre?” (*De gestis*, 23, 47).¹¹⁹

Agostinho parece seguro em afirmar que Pelágio não foi idôneo no processo. E sendo assim, ao contrário dos que se utilizavam da decisão do sínodo para legitimar as doutrinas a ele atribuídas, os que de fato conheciam bem as ideias contidas em suas pregações e obras duvidariam de sua absolvição:

[...] Portanto, se Pelágio, convicto por testemunhos idôneos de ter escrito contra a graça de Deus, à qual se deve nossa vocação e justificação, não reconhece seu equívoco e o anatematiza escrevendo em seguida contra ele, por mais que se orgulhe da amizade de quaisquer pessoas santas, por mais cartas que apresente nas quais o elogiem, por mais que divulgue atas de sua justificação, as pessoas que o conhecem bem não crerão em sua retificação (*De gestis*, 29, 53).¹²⁰

Após proceder com algumas considerações pessoais, através das quais apresenta as cartas que trocou com Pelágio e com Timásio e Tiago, Agostinho faz um breve resumo de todo o ocorrido no processo, listando as acusações feitas, os tópicos fundamentais das acusações e de onde foram extraídos, se da obra de Pelágio ou da de Celéstio, e as respostas dadas por Pelágio e subsequentemente a sentença do sínodo.

Na parte 65 do último capítulo, o bispo apresenta a tão conhecida lista onde se encontram sintetizados os ensinamentos pelagianos essenciais considerados heréticos, seja os apresentados e condenados no sínodo cujas atas foram examinadas, seja os comumente atribuídos a Pelágio. E, por fim, na parte final da obra, expõe algumas consequências nada agradáveis da controvérsia em território oriental e, ao mesmo tempo, suas expectativas de que a divulgação de seu livro contribuísse para o combate definitivo da heresia:

¹¹⁹ *Deinde, quis eorum qui eum ista non solum aliquando tenuisse, verum etiam docuisse noverunt, non immerito suspicetur, simulate anathematizasse qui haec tenent, cum eodem modo anathematizare non dubitavit qui haec aliquando tenuerunt, in quibus eum ipsum recordabuntur magistrum?* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

¹²⁰ [...] *Proinde Pelagius de quorumlibet sanctorum amicitia se iactaverit, quorumlibet de suis laudibus litteras legerit, quaelibet purgationis suae gesta protulerit, nisi ea quae contra Dei gratiam, qua vocamur et iustificamur, posuisset in libris suis idoneorum testium fide probatur, confessus anathematizaverit, ac deinde contra haec ipsa scripserit et disputaverit, nequaquam his quibus plenius notus est, videbitur esse correctus* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Nos abtemos agora de referir às atrocidades cometidas com incrível audácia, segundo se diz, por uma turba de desalmados, **perversos seguidores de Pelágio, que levaram sua fúria má ao extremo de perseguir de morte aos servos e servas de Deus** que viviam sob os cuidados do santo presbítero Jerônimo, e mataram a um diácono, e atearam fogo nos monastérios, salvando-se a duras penas, pela misericórdia de Deus, o mesmo Jerônimo em uma torre bem fortificada. Esperemos que nossos irmãos os bispos daquela região tomem suas providências em vista de tantos males, porque como vamos assumir que podem passar despercebidos? **As ímpias doutrinas de homens desta espécie devem ser combatidas por todos os católicos**, mesmo pelos que vivem longe daqueles países, para que não causem danos onde possam chegar; **mas os reprováveis, cujo castigo toca à autoridade episcopal, devem ser reprimidos com diligência pastoral e com piedoso rigor**, onde discutem, pelos bispos do lugar ou dos lugares vizinhos. Nós, que tão longe vivemos do lugar desses acontecimentos, ansiamos que tudo termine sem que haja necessidade de posteriores juízos e de modo que, pela misericórdia de Deus, se dê uma reparação aos que padeceram tão grande escândalo com a notícia daqueles crimes. E demos fim a este livro, que, se como espero, é de teu agrado, com o favor de Deus será útil aos que o lerem, sendo teu nome, a quem o dedico, preciosa recomendação, e tua diligência em dá-lo a conhecer, garantia de sua difusão (*De gestis*, 35, 66, grifo nosso).¹²¹

Agostinho assume definitivamente que a turba violenta de desalmados que levaram sua fúria má aos servos e servas de Deus eram de seguidores de Pelágio. E que “as ímpias doutrinas de homens desta espécie” deveriam ser combatidas por todos os católicos. O combate aqui é entre católicos e homens perversos seguidores de ímpias doutrinas. Pelágio foi absolvido, mas são seguidores seus os que perseguem de morte aos “servos e servas de Deus” e provocam a calamidade entre os cristãos. Devem, desse modo, serem reprimidos pela autoridade episcopal com piedoso rigor.

**

O discurso de Agostinho na obra traz à reflexão alguns outros pontos. Agostinho em nenhum momento se refere aos “amigos de Pelágio”, “discípulos de Pelágio” ou “seguidores de Pelágio” como pelagianos. O termo “pelagiano” é completamente

¹²¹ *De his autem quae post hoc iudicium ibi nescio quo cuneo perditorum, qui valde in perversum perhibentur Pelagio suffragari, incredibili audacia perpetrata dicuntur, ut Dei servi et ancillae ad curam sancti Hieronymi presbyteri pertinentes, sceleratissima caede afficerentur, diaconus occideretur, aedificia monasteriorum incenderentur, vix ipsum ab hoc impetu atque incursu impiorum in Dei misericordia turris munitior tueretur; tacendum nobis potius video, et exspectandum quid illic fratres nostri episcopi de his tantis malis agendum existiment, quibus eos dissimulare posse, quis credat? Impia quippe dogmata huiusmodi hominum, a quibuslibet Catholicis, etiam qui ab illis terris longe absunt, redarguenda sunt; ne ubicumque nocere possint, quo pervenire potuerint: impia vero facta, quorum coercitio ad episcopalem pertinet disciplinam, ubi committuntur, ibi potissimum a praesentibus vel in proximo constitutis, diligentia pastorali et pia severitate plectenda sunt. Nos itaque tam longe positi, optare debemus his causis talem illic finem dari, de quo non sit necesse ubilibet ulterius iudicare; sed quem nobis potius praedicare conveniat: ut animi omnium, qui illorum scelerum fama usquequaque volitante graviter vulnerati sunt, Dei misericordia consequente sanentur. Unde iam huius libri terminus iste sit, qui, ut spero, si sensibus tuis placere meruerit, adiuvante Domino, utilis erit legentibus; tuo quam meo nomine commendatior, et tua diligentia plurimis notior* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

ignorado no texto do bispo. E isso é relevante a partir do momento que recorremos a outros escritos do período e constatamos que o termo já era recorrente para se referir àqueles que propagavam as tais doutrinas tão bem elucidadas por Agostinho em seu livro.

Claro que há um contraponto. Nem mesmo Jerônimo está certo quanto ao artífice de tais ensinamentos, tanto que trata a heresia pelo epíteto de “heresia celestiana”. Para ele, o responsável por eles não é Pelágio, mas Celéstio, apesar de concordar que o sínodo que absolveu o bretão fora “miserável”.

O termo “pelagianos” no livro é um não-dito considerável. O hiponense opta por não tomar um posicionamento mais decisivo acerca da responsabilidade por tais ensinamentos considerados errôneos, principalmente pelo fato de os bispos orientais terem absolvido Pelágio de qualquer culpa por parte daqueles. Sua posição, então, é a de não comprometer a autoridade dos catorze bispos de Dióspolis, evitando qualquer possibilidade de um conflito eclesiástico-institucional interno, uma divisão no poder da Igreja. Mesmo que fosse da opinião de que a atribuição daquelas doutrinas a Pelágio fosse algo completamente fatídico.

Há alguns vestígios no texto de que Agostinho pretende tornar a polêmica tanto mais teológica do que talvez fosse. Há diversas passagens em que descreve as respostas de Pelágio apenas parcialmente, como se Pelágio as complementasse depois de o sínodo assim exigir ou se por fatores diversos notasse a necessidade de complementação. Ele dificilmente toma as respostas de Pelágio como completas.

O monge bretão no discurso de Agostinho é uma figura resoluta e ousada. Responde brevemente e se restringe ao que foi perguntado, dificilmente dá opiniões sobre questões ou pessoas alheias. De certa maneira, apresenta uma discordância com a postura de alguém que titubeia e formula respostas inacabadas.

Agostinho pretendia através da obra mostrar um Pelágio dissimulado e astuto, capaz de se utilizar da lacuna linguística e da ausência de seus acusadores para ludibriar bispos incapazes. Talvez quisesse também transparecer que a resolução do sínodo dizia mais sobre Pelágio e menos sobre a polêmica: como se a postura do asceta bretão através das atas mostrasse justamente que ele estava disposto a admitir não o que queriam que admitisse (culpa e responsabilidade das referidas doutrinas), mas o que não queriam (plena comunhão com a fé católica ortodoxa).

O fato de a igreja africana ter condenado as ideias pelagianas antes não se tratava de um problema: bastava ver a postura de Pelágio no sínodo, a todo tempo tentando se desvencilhar delas. Os bispos orientais foram prejudicados no decorrer do processo por um conjunto de fatores, mas mesmo assim tiveram êxito, já que não apenas condenaram as ideias heréticas, como fizeram com que o próprio monge as condenasse em suas respostas. O problema estava em Roma ainda não ter tomado parecer definitivo diante da questão. Enquanto Zózimo ainda se mostrava vacilante sobre a controvérsia e seus agentes, somente no ano seguinte, em 418, em um novo concílio realizado em Cartago, a polêmica seria resolvida e Pelágio seria finalmente condenado como herege.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando nos referimos à ideologia presente no discurso de Agostinho, não estamos nos referindo a uma ideologia simples e puramente cristã. Afinal, o cristianismo desde os seus primórdios até o momento histórico aqui contextualizado, sempre esteve imbuído de diversas formações ideológicas – por isso a preferência de alguns autores pelo termo *cristianismos* ao invés de *cristianismo*, ou seja, deve-se respeitar e levar em conta a pluralidade de ideias e de representações e mesmo a disputa e o conflito entre elas ao analisar o período.

E quando assumimos o conceito de ideologia de Ricoeur que abrange conflito, oposição, mas também apropriação e ressignificação, os próprios movimentos dissidentes ocorridos na história da Igreja carregam consigo um caráter ideológico opositivo, no sentido de conflito e de submissão a um poder estabelecido e dominante, e um caráter ideológico alternativo, na medida em que não há a intenção por parte de seus idealizadores e integrantes de transformarem absolutamente tudo e nem de serem contrários a toda organização e dinâmica do aparato religioso e espiritual, mesmo que essa justificativa esteja presente nos discursos.

Ora, esses movimentos, amiúde considerados heréticos justamente porque derrotados nesse jogo ideológico de poder, também compartilhavam da tradição e das doutrinas dominantes do que poderíamos chamar de cristianismo tardo antigo. Seus ensinamentos e práticas estavam impregnados de memória, da qual comungava todo o corpo de fiéis, mesmo que as representações dela se apresentassem de maneira distinta conforme o lugar, e de solidariedade, garantida pela ação das autoridades eclesiásticas que operavam em favor de um ecumenismo religioso (fator que cooperava com o próprio fortalecimento do poder institucional e político da Igreja) e de um sentimento de finalidade da fé.

Este último aspecto foi também melhor trabalhado e adquiriu um sentido mais coeso por meio dos escritos de Agostinho, principalmente por causa de um em particular – a saber, a *Cidade de Deus* (*De civitate Dei*). Em termos de Igreja e de cristandade, termo melhor localizado e precisado no período medieval, o bispo de Hipona tinha como pressuposto que a comunidade de cristãos trabalha em favor da guarda e da propagação da mensagem de Cristo.

Talvez não seja um fato de pouca monta que exatamente nessa época o hiponense já se encontrava desenvolvendo aquela obra, que só seria concluída quase no fim da década seguinte. Também em razão disso não podemos reduzir a ideologia do discurso agostiniano à defesa da graça em oposição ao livre arbítrio, seja em termos do debate sobre a natureza humana, seja em termos dos efeitos disso para a aplicação prática da fé (em relação ao pecado, ao corpo, à sexualidade etc.), como acabam delimitando especialmente os filósofos ou os teólogos que se propõem a analisar a controvérsia.

Na ótica de Agostinho, assim como na de outros padres do período, a doutrina pelagiana se expandia cada vez mais intensamente entre os cristãos. Essa expansão, porém, deve ser questionada ou ao menos refletida, uma vez que, se por um lado os discursos desses autores afirmam em favor de uma proliferação da doutrina, por outro, as fontes também apontam para uma dimensão bastante localizada do movimento pelagiano. E mais, até mesmo a longevidade da controvérsia, o aparente interesse quase que exclusivo da Igreja africana em resolver a polêmica e a relativa hesitação e morosidade do bispado de Roma em dar um fim definitivo à questão nos levam a conjecturar sobre um possível excesso a esse respeito.

É possível que o pelagianismo não tenha sido um problema que as autoridades considerassem urgente solucionar. É possível até que as autoridades, à exceção das africanas, sequer tenham encarado o pelagianismo como problema, pelo menos em princípio. Note-se que Agostinho só reuniu forças para atuar contra o pelagianismo por insistência de alguns de seus próximos que lhe enviaram materiais sobre o mesmo e solicitações para que argumentasse contra ele. O bispo mesmo admite só ter dado a devida atenção ao movimento algum tempo depois de iniciada a controvérsia, já que estava na época mais preocupado em enfrentar os donatistas. Para ele sim, um problema muito maior a ser lido.

O ambiente cristão africano marcado pela diversidade de ideias, de correntes de pensamento e especialmente pelo cisma da Igreja contribuiu para que os clérigos dali estivessem mais atentos a qualquer tipo de discrepância entre o que tomavam por tradição e o que era praticado em determinados grupos. Isso nos permitiria compreender as origens da controvérsia, precisamente em território africano, a persistência dos bispos africanos em condenar as ideias pelagianas e em sanar o problema, e também a participação ativa de Agostinho no acompanhamento e na solução da polêmica.

Fica claro que a Agostinho e aos seus pares os ensinamentos e práticas ascéticas de Pelágio e a doutrina imputada a ele acerca da natureza humana plenamente capaz de se salvar por seus próprios méritos causaram estranhamento e necessidade de apuração e retificação. A controvérsia com os pelagianos, contudo, não nos mostra a partir dos documentos simplesmente uma disputa entre graça e livre arbítrio representados por dois grupos claramente opostos.

Na verdade, essa oposição não era tão clara e observável: foi em grande parte construída por meio de discurso. Agostinho não parecia temer uma suposta aceitação dos bispos orientais às ideias pelagianas conforme argumentavam muitos seguidores de Pelágio, segundo o próprio bispo afirma. Para ele estava claro que as autoridades conciliares haviam nitidamente condenado aquelas ideias, e ele procurou demonstrar isso no texto.

Sua preocupação era que, uma vez condenadas as ideias, – condenadas novamente, aliás, pois já tinham sido condenadas em sínodos anteriores – mas absolvido Pelágio (independente das várias contingências ocorridas no processo, cada qual devidamente destacada por Agostinho na obra em questão) e mantidas as manifestações em favor daquelas ideias por partidários ou não do monge bretão, a ameaça de dissidência e de crescimento do grupo cujas práticas e doutrina impediam a composição de unidade no meio cristão permanecia.

E poderíamos considerar que os pelagianos em relação à controvérsia obtiveram um resultado favorável, dada a absolvição de Pelágio em concílio e sua determinação como ortodoxo. Tanto que os seguidores do monge utilizaram esse fato como justificativa do movimento, possibilitando-o ganhar força.

O verdadeiro problema para Agostinho era que a concepção de catolicismo, de Igreja católica, se via uma vez mais ameaçada. Embora na prática isso fosse mais uma realidade do que uma condição ocasional, na percepção de Agostinho, seguindo a tradição paulina e dos muitos padres da Igreja, a única e verdadeira Igreja sempre existiu, mas junto com ela persistiam também as dissensões e as heresias, permitidas por Deus justamente para pôr os verdadeiros fiéis à prova.

Por isso o bispo fez uso da memória discursiva e da paráfrase para remeter à Paulo de Tarso:¹²²

Como não podia deixar de cumprir-se o que diz o Apóstolo: “É necessário que haja heresias, a fim de que se destaquem entre vós os de provada virtude”, **depois das antigas heresias surgiu esta nova heresia, inventada não por bispos, presbíteros ou clérigos, mas por uma espécie de monges, combatendo**, sob pretexto de defender a liberdade, **a graça** que nos é dada por nosso Senhor Jesus Cristo, e **destruindo o fundamento da fé cristã [...]** e **negando a necessidade do auxílio de Deus** em cada um de nossos atos [...] (*De gestis*, 35, 61, grifo nosso).¹²³

Assim como nos tempos de Paulo, como durante toda a trajetória da Igreja e como também finalmente no período de escrita da obra, no tempo de Agostinho, tempo em que a Igreja havia sobrevivido há mais de um século desde a Grande Perseguição¹²⁴ e, em meio às conturbações políticas do século IV, havia conseguido se afirmar como instituição provida de grande poder espiritual, social, ideológico e também político, o bispo invoca a tradição para sustentar a necessidade da existência de heresias, como para ele é o pelagianismo, a fim de que se destaquem “os de provada virtude”, dos quais ele e aqueles que se dispõem contra os pelagianos fazem parte.

E depois das antigas heresias surgiu esta nova, a pelagiana, “inventada não por bispos, presbíteros ou clérigos, mas por uma espécie de monges”. Será que dentre estes está Pelágio? Nesse sentido, o discurso de Agostinho é reticente. Embora ele não se comprometa a afirmar que Pelágio falta com a verdade ao recusar a autoria das sentenças submetidas a julgamento, principalmente porque não pretende se indispor com a Igreja oriental nem retirar dos bispos do concílio sua autoridade e legitimidade, deixa subentendido que o monge agiu de modo suspeito ao dar respostas vagas e evasivas e utilizar-se de artifícios retóricos, impossibilitando a boa compreensão da comunicação.

¹²² Apesar de não se usar citações e referências nas considerações finais, tomamos a liberdade de abrir uma exceção, fazendo uso de um trecho da fonte que sintetiza de modo preciso nossa conclusão possibilitada a partir do conjunto da análise documental.

¹²³ *Quoniam necesse erat impleri quod praedixit apostolus Paulus: Oportet et haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis: post veteres haereses, (inlata est) etiam modo haeresis non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibusque clericis; sed a quibusdam veluti monachis, quae contra Dei gratiam, quae nobis est per Iesum Christum Dominum nostrum, tamquam defendendo liberum arbitrium, disputaret, et conaretur christianae fidei firmamentum evertere [...] et in actibus nostris Dei adiutorium denegaret [...]* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

¹²⁴ A Grande Perseguição instaurada por Diocleciano a partir de 303, só foi interrompida em 306 na Bretanha, nas Gálias e na Espanha com a ascensão de Constantino, e em 311 no resto do império após a proclamação do edito de tolerância por Galério (SILVA, 2006, p. 252-253).

A nova heresia, do ponto de vista do hiponense, combate contra a graça, sob pretexto de defender a liberdade, e nega a necessidade do auxílio de Deus em cada um de nossos atos. Há aqui dois problemas, um de ordem puramente teológica e outro de ordem teológica e litúrgica. Ambas estão intimamente relacionadas.

Se para os pelagianos a graça é a própria natureza humana plenamente capaz de cumprir os mandamentos divinos e alcançar a salvação e a perfeição, para Agostinho e seus partidários admitir a graça nessa condição é retirar a importância fundamental do sacrifício de Cristo na cruz sem o qual nenhum homem pode ser salvo. Se para os pelagianos, Cristo é exemplo de que todo homem pode alcançar a perfeição por suas próprias forças e exemplo que todo homem deve impreterivelmente seguir, para Agostinho e seus partidários, Cristo é condição sem a qual o cristão não pode se salvar.

A graça e a salvação para Pelágio constituem aspectos de valor moral e estético. Porque é a partir do rigor ascético e de obras que podem ser vistas e que devem ser observadas que o cristão tem sua salvação garantida. Justamente aqui que o confronto com Agostinho ultrapassa o âmbito teológico e alcança o âmbito prático da fé. Apesar de o monge bretão arrebanhar seguidores mais pela prática e pela retórica do que pelo intelecto, o bispo de Hipona não poupou esforços em dismantelar a doutrina pelagiana através de intensos tratados teológicos, com conteúdo denso e bem sistematizado sobre os temas.

Em Agostinho, não há nada que o homem possa fazer por suas próprias forças para alcançar a salvação. Que dirá por sua natureza, já corrompida pelo pecado original. A graça de Cristo é o único meio pelo qual o homem pode ser salvo. E a quem a graça é concedida? Àqueles que Deus previamente elegeu, os quais ninguém pode conhecer. A graça e a salvação para Agostinho, portanto, não constituem valor nem moral e nem aparente. Elas compõem os imperscrutáveis desígnios divinos, os quais são desconhecidos pelo homem.

A única mediação entre o homem e Deus, então, é possibilitada pela Igreja. Dessa forma, o problema previamente teológico atinge também o campo litúrgico, já que somente a Igreja comportaria os meios e as práticas pelas quais o homem pode ter acesso ao sagrado. Mesmo sem ter acesso completo ao plano divino sobre a salvação dos homens, para o bispo de Hipona, a Igreja é em si mesma parte desse plano. Por isso ela se faz norteadora do processo de salvação.

Quando Agostinho acusa os pelagianos de negarem a necessidade do auxílio de Deus em cada um de nossos atos, ele não se refere somente ao aspecto inexecutável da natureza humana de não pecar, de modo que a graça de Cristo atuaria tanto na remissão de pecados cometidos quanto no impedimento para se cometer novos pecados, se refere de outra parte à necessidade do auxílio de Deus, agora sim, através de modo aparente, por intermédio de atos práticos, da liturgia, conduzida exclusivamente pela representante do sagrado no meio dos cristãos – a Igreja.

Afinal, a Igreja era a única capaz de conduzir os ritos sagrados, dentre os quais os sacramentos, as pregações, as orações, as leituras do cânon, a liderança do corpo de Cristo (o qual ela mesma compunha). E a Igreja, que consistia no conjunto de todos os cristãos, estava fundamentada a partir de uma hierarquização interna que tinha como alegoria a própria ideia de corpo – composto por vários membros, uns desempenhando funções mais relevantes que outros, porém todos absolutamente necessários para a integridade da totalidade.

A Igreja, cuja cabeça era o próprio Cristo, dispunha de membros com uma tarefa específica na composição espiritual, social e política – os sacerdotes. Somente estes é que podiam conduzir o restante do corpo, o rebanho de fiéis, nas práticas inerentes à fé. Dessa forma, a Igreja deixa de ter o sentido mais amplo relacionado a todos os cristãos e passa a assumir um sentido mais estrito, relacionado exclusivamente aos envolvidos no âmbito institucional religioso, isto é, o grupo sacerdotal, dos quais os bispos detinham posição de proeminência e eram investidos de autoridade sobre decisões de cunho espiritual, mas também social e político.

Agostinho, além de tudo, faz uma defesa institucional da Igreja. Mas ao mesmo tempo em que participa deste conjunto de elite no interior da instituição eclesiástica, também entende suas limitações, tendo em vista as grandes transformações por que passava, tanto a Igreja quanto o Império. Ele tinha em conta as disputas de poder existentes no seio da Igreja, das quais ele ativamente participava, embora as entendesse, ou as fizesse entender no âmbito do discurso, de forma rigorosamente espiritual.

O problema da controvérsia com os pelagianos, e podemos perceber isso por meio da análise do processo contra Pelágio, possibilitou a Agostinho através de seu discurso assumir um posicionamento mais amplo tanto no que concerne aos arranjos políticos por que a Igreja passava (e por que passaria) quanto no que concerne aos desdobramentos teológicos e doutrinários que a Igreja presenciava e que a permitiria consolidar seu poder:

em função de todo esse contexto de conflito e de disputa, a busca pela unidade, pela homogeneidade, por uma identidade, e consequentemente pela delimitação de diferenças e pelo combate delas, pela construção de um corpo único (de fiéis, de bispos, de doutrina) para reconhecer como ortodoxo, como verdadeiro, como católico.

Nisso sim reside o aporte ideológico agostiniano mediante o qual o bispo discursa: ele clama em favor de uma doutrina da graça tutelada por uma única Igreja, a santa e verdadeira Igreja católica, que admite estar permeada de heresias, mas que segue, apesar delas e combativamente a elas, com provada virtude, pois essa seria sua finalidade no mundo. Agostinho (*De gestis*, 35, 66, grifo nosso) sintetiza bem esses aspectos no último trecho da obra:

As ímpias doutrinas de homens desta espécie devem ser combatidas **por todos os católicos**, mesmo pelos que vivem longe daqueles países, para que não causem danos onde possam chegar; mas os reprováveis, **cujo castigo toca à autoridade episcopal**, devem ser reprimidos com diligência pastoral e com piedoso rigor, onde discutem, pelos bispos do lugar ou dos lugares vizinhos.¹²⁵

O bispo de Hipona se vê participante de uma comunidade que mesmo em meio à diversidade e propensa a conflitos e erros, consequentes dessa diversidade e da própria natureza humana, almeja um único e igual fim: a vitória da verdadeira Igreja, isto é, a Igreja católica, abrangendo todos os verdadeiros católicos, liderada pela autoridade dos bispos, sobre todos os grupos opositores e dissidentes, internos ou externos a ela, rumo a salvação, como guardião da fé ortodoxa enquanto aguarda a volta de Cristo.

Essa ideia mais geral, muito melhor explicitada na obra posterior de Agostinho, mas já em processo de escrita, – a Cidade de Deus – recobre o discurso do bispo no escrito sobre o processo contra Pelágio que em primeiro momento parece abordar especificamente a questão pelagiana. Contudo, chegamos à conclusão de que é impensável compreender a prática discursiva do hiponense nessa controvérsia, e na sua postura evidenciada particularmente na obra sobre o processo, sem considerar a sua representação da fé cristã.

*

¹²⁵ *Impia quippe dogmata huiusmodi hominum, a quibuslibet Catholicis, etiam qui ab illis terris longe absunt, redarguenda sunt; ne ubicumque nocere possint, quo pervenire potuerint: impia vero facta, quorum coercitio ad episcopalem pertinet disciplinam, ubi committuntur, ibi potissimum a praesentibus vel in proximo constitutis, diligentia pastorali et pia severitate plectenda sunt* (Tradução de Gregório Erce Osaba, OAR).

Completado todo o percurso analítico, sobre a temática geral e sobre o corpus documental propriamente dito, e diante das conclusões que expusemos acima, agora sim nos sentimos mais seguros para, senão responder, ao menos refletir com maior embasamento sobre as problemáticas que levantamos na introdução, e o problema central, que as integra e ao mesmo tempo as completa, em função do qual dirigimos a análise discursiva implementada.

No período da controvérsia já existiam termos bem delimitados e consolidados acerca do que era considerado ortodoxo e do que era considerado herético a respeito de doutrina e de práticas cristãs? Quando Agostinho analisou os acontecimentos do sínodo de Dióspolis mediante as atas do processo, de que maneira ele articulou seu discurso contra o pelagianismo apesar da absolvição de Pelágio? Como o discurso de Agostinho em sua obra *De gestis* se posiciona sobre a controvérsia, sobre o pelagianismo e sobre a absolvição de Pelágio?

Nossa hipótese a respeito da primeira indagação foi assertiva. A extensão dessa visão é que nos foi ampliada mediante o que nos mostrou o documento. Apesar de Agostinho promover recorrentemente em seu texto a distinção entre pelagianos (hereges) e católicos, de modo a tentar delimitar da forma mais pontual possível o campo da ortodoxia e o da heresia, o modo como apresenta os bispos orientais nos permite inferir que os mesmos também conheciam essas categorias e que comportavam a mesma fé que Agostinho. Isso talvez engendrasse outro problema: deram por boas as respostas de Pelágio realmente por conta da falha de comunicação, porque Pelágio mascarou o que de fato pensava para responder conforme o sínodo fosse aceitar, ou porque verdadeiramente concordavam com as posições de Pelágio, sendo estas na realidade sinceras?

Tais indagações, no entanto, são complicadas de serem respondidas fora da esfera da especulação. Mas primeiro vamos à segunda questão, depois tentamos avançar naquelas: quando Agostinho analisou os acontecimentos do sínodo de Dióspolis mediante as atas do processo, de que maneira ele articulou seu discurso contra o pelagianismo apesar da absolvição de Pelágio? Nossa hipótese inicialmente levantada acerca dessa questão foi que Agostinho provavelmente empregaria uma distinção entre Pelágio e o pelagianismo, tratando ambos de modo distinto. Isso em realidade ocorreu.

A dificuldade era notável: caso condenasse Pelágio, atuaria contra o sínodo, caso o favorecesse contribuiria para o fortalecimento do movimento, que já vinha se fortalecendo. Dificilmente o bispo de Hipona tomaria alguma posição que o indispu-esse

com setores da Igreja. Pudemos perceber, contudo, outro fator levado a cabo pelo hiponense: se por um lado, não condenou Pelágio abertamente, como fez contra o pelagianismo, por outro, utilizou de artifícios variados para desacreditá-lo, para mostrar que o bretão, na verdade, ou faltou com a verdade em suas respostas ou se aproveitou das dificuldades dos procedimentos para dar respostas vagas e evasivas.

Chegamos então ao problema central da nossa pesquisa: Como o discurso de Agostinho em sua obra *De gestis* se posiciona sobre a controvérsia, sobre o pelagianismo e sobre a absolvição de Pelágio?

Assumimos antecipadamente que em relação à controvérsia, o posicionamento de Agostinho seria resoluto em manter a decisão da Igreja africana, isto é, o pelagianismo era heresia, conforme já tinha sido condenado e como fora novamente através do concílio oriental, mesmo que alguns autoproclamados discípulos argumentassem que os bispos foram em seu favor. É importante salientar, que o não comprometimento do hiponense em confrontar diretamente as autoridades eclesiásticas orientais foi uma postura totalmente particular. Orósio e Jerônimo não pouparam críticas tanto aos sínodos quanto à liderança de João, ao seu ver fraca e condescendente com Pelágio. Mas nesse sentido, a liderança de Eulógio também não fez tanta diferença, tampouco a posição de Zózimo.

Em relação ao pelagianismo, Agostinho em 417 já toma o conjunto de ideias, de práticas e de seguidores pelas designações de “heréticos” e “hereges”. Esses termos são repetidos mais de trinta vezes na obra, todos para se referir ao pensamento pelagiano, ao pelagianismo e aos seguidores dessas ideias, ou seja, os pelagianos. Mas, claro, Agostinho é extremamente cauteloso: em nenhum momento se refere a Pelágio como herege, não deixa, contudo, de nomear os hereges pelo reconhecido epíteto – Pelágio pode ter sido absolvido por ter condenado as ideias que lhe imputavam, mas os seguidores destas não deixavam de ser ‘pelagianos’.

Enfim, a parte mais difícil do problema: Pelágio. Como Agostinho se posicionou acerca do indulto de Pelágio? Relegamo-nos a levantar uma hipótese tacanha de apoio à decisão do sínodo. É fato que o olhar mais acurado sobre as fontes nos induz a uma resposta. Agostinho reconhece a todo momento a validade da sentença dada pelo sínodo e reafirma a autoridade dos bispos orientais, portanto, não deixa de assegurar que a remissão de Pelágio foi resultado justo do processo.

Todavia, quando afirma sucessivas vezes que os bispos aprovaram não a Pelágio, mas às suas respostas dadas diante das acusações proferidas, deixa entrever que pelas respostas que deu é que foi absolvido: ou de fato os bispos não conseguiram compreender bem o conteúdo das respostas do monge e aprovaram-nas tendo por base qualquer indício nelas do que considerassem ortodoxia, por mínimo que fosse, ou Pelágio respondeu o que o sínodo queria ouvir (tinha, portanto, consciência da discrepância existente entre seus ensinamentos e as doutrinas aceitas pelos bispos).

Quando perscrutamos o documento percebemos que a palavra ortodoxia sequer ocorre. Em lugar dela, encontramos “fé católica”, “verdadeira fé”, “santa doutrina”, “verdadeira doutrina”, “católico” etc. A categoria é substituída pela própria identidade assumida pelo grupo que pretende impor e fazer valer a sua representação da fé. Na obra *De gestis*, por conseguinte, o opositor do herege é o católico, e quem não é católico é pelagiano. A posição da diferença é flexível – até porque o pelagiano pode deixar de ser herege caso se arrependa de seu erro e aceite a comunhão com a Igreja abrindo mão de suas doutrinas. A posição da identidade é fixa – o católico é simplesmente católico; não é preciso especificar que é ortodoxo, a ortodoxia já está intrínseca à sua posição.

Percebemos, então, no discurso de Agostinho a recorrência a duas dinâmicas: a primeira contra a ideia, contra o pelagianismo, contra o movimento que apesar de seu caráter ascético adentrou o campo da heresia na medida em que elevou a capacidade da natureza humana dotando-a de plena liberdade para alcançar a salvação por suas próprias forças, e concomitantemente desvalorizou a graça de Cristo como única capaz de possibilitar a salvação ao homem, independentemente dos méritos deste.

Isso, é claro, já parte como pressuposto no discurso, uma vez que na ótica de Agostinho não havia necessidade de argumentar em favor da ideia da graça sobre o livre arbítrio da vontade. Segundo o bispo, porém, os pelagianos estavam disseminando a vitória e a aceitação do pelagianismo como ortodoxo, justificando a absolvição de Pelágio como prova da validade de suas ideias.

A segunda dinâmica, por outro lado, tem a ver com os artifícios retóricos que Agostinho utiliza para confirmar a legitimidade do processo e a autoridade dos bispos orientais, que ao seu ver, dadas as circunstâncias e a partir das repostas dadas por Pelágio às acusações feitas, foram justos ao absolvê-lo. Em contrapartida, o bispo de Hipona conclui que em outras circunstâncias Pelágio poderia ter sido condenado. Se a inquirição fosse procedida por outros meios, sem as imprevisibilidades ocorridas no processo e caso

Pelágio não tivesse atuado de maneira suspeita, dando respostas breves, evasivas ou vagas e limitando-se a responder o que acreditava que os bispos validariam.

A controvérsia só seria resolvida no ano seguinte à elaboração e publicação do texto, quando o bispo de Roma, em certa medida pressionado pela Igreja africana, finalmente ratificou a decisão do Concílio de Cartago. Até então, o Estado não havia agido contra o pelagianismo, se bem que nem o bispado de Roma o fizera de modo efetivo. Ainda assim, não se pode falar com convicção, pelo menos não à luz dessa obra, que o oriente fora acolhedor às ideias pelagianas, inclusive entre os setores da Igreja. Nem que Pelágio tentou ludibriar os bispos do concílio.

O que podemos assegurar é que Pelágio se defendeu de todas as acusações que lhe foram postas e o sínodo aceitou suas respostas. As posições do monge em relação ao que interessava eram equivalentes às dos sacerdotes orientais, de modo que fica ainda mais difícil afirmar que sua distinção é clara. Mesmo que não fosse, não demoraria muito para que o fardo da alteridade recaísse sobre si, e agora sim podemos assegurar que essa construção deve e muito a Agostinho, cujo discurso procedido no *De gestis* contribuiu para estabelecer a posição pelagiana no âmbito da diferença, da heresia, oposta, em vista disso, à posição católica.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA

AGOSTINHO, Santo. *A natureza e a graça*. In: _____. *A Graça* (I). Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos & A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista: São Francisco, 2008.

AGUSTÍN, S. Texto latino da *Opera Omnia*, estabelecido segundo o CSEL (Brepols, 1948), disponibilizado em www.augustinus.it, juntamente com a tradução em alemão, francês, espanhol [Biblioteca de Autores Cristianos – BAC] e italiano [Nuova Biblioteca Agostiniana – NBA, Città Nuova Editrice].

_____. *Actas del processo contra Pelagio*. In: OSABA, Gregorio Erce (trad.). *Obras completas de San Agustín*, t. IX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

AUGUSTINE OF HIPPO. A work on the proceedings of Pelagius. In: SCHAFF, P. *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 1, n. 5. New York : The Christian Literature Company, 1887.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

PROSPERI, A. Liber Contra Collatorem In: MIGNE, J. P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL), v. LI. Paris: Garnier Frates, 1865.

OBRAS DE REFERÊNCIA, DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BONNER, G. Gestis Pelagii, De. In: FITZGERALD, A (ed.). *Augustine through the ages: An encyclopedia*. Michigan: Eerdmans, 1999, p. 382-383.

BUNSON, M. *Encyclopedia of Roman Empire*. Springfield (US): Reed, 1994.

CROSS, F. L. (ed.). *The Oxford dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford, 1997.

DI BERARDINO, A. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. 3 vol. Illinois: Downers Grove, 2014.

FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.

FERREIRA, Aurélio B. de Hollanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GUILEY, R. E. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KOCHAKWICZ, Leszek. “Heresia”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 301-325.

LE GOFF, Jacques. “Pecado”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 266-286.

LOYON, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. Discurso. In: CHARAUDEAU, P; _____. *Dicionário de análise do discurso*. Trad. Fabiana Komesu (coord.). São Paulo: Contexto, 2006, p. 170-172.

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Breve dicionário de pensadores cristãos*. Aparecida: Santuário, 2001.

OBRAS DE CARÁTER TEÓRICO E METODOLÓGICO

ABRIC, Jean-Claude. Introduction. In: _____. (org.). *Pratiques sociales et représentations*. Paris: Universitaires de France, 1994, p. 7-9.

ALMEIDA, Angela M. de O.; SANTOS, Maria de F. de S.; TRINDADE, Zeidi A. Representações e práticas sociais: contribuições teóricas e dificuldades metodológicas. *Temas em Psicologia da SBP*, v. 8, n. 3, p. 257-267, 2000.

AMARAL, R. A Antiguidade tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de *translatio*. *Alétheia*, v. único, jan.-dez., p. 1-8, 2008.

ARNAL, W. E. Doxa, heresy and self-construction. In: IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger M. (orgs.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Germany: Mohr Siebeck, 2008, p. 50-101.

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Trad. Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

BARROS, José D'Assunção. *O projeto de pesquisa em história: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 547-574, 2009.

BLOCH, M. *Apologia da história – ou o ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: UNICAMP, 2002.

- CAMERON, Averil. The violence of Orthodoxy. In: IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger M. (orgs.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Germany: Mohr Siebeck, 2008, p. 102-114.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural – entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Alges [Portugal]: Difel, 2002.
- DROYSEN, J. G. *Manual de Teoria da História*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders – sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 41-72.
- FRIGHETTO, R. Política e poder na Antiguidade tardia: uma abordagem possível. *História Revista*, Goiânia, v. 1, n. 1, jan.-jun., p. 161-177, 2006.
- IRICINSCHI, Eduard; ZELLENTIN, Holger M. Making selves and making others: identity and late antique heresiologies. In: _____ (orgs.). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Germany: Mohr Siebeck, 2008, p. 1-27.
- JODELET, Denise. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, Angela (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 47-67.
- _____. Représentation sociale: phénomène. concept et théorie. In: S. Moscovici (org.). *Psychologie sociale*. Paris: Universitaires de France, 1984, p. 357-378.
- LYMAN, J. R. Heresiology: The invention of ‘heresy’ and ‘schism’. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge history of Christianity – Constantine to c. 600*, v. 2. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 296-313.
- MACHADO, Carlos A. R. A Antiguidade tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o “fim do mundo antigo”. *Revista histórica* (São Paulo), n. 173, p. 81-114, jul.-dez., 2015.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. W. Dutra e F. Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- MENDES, Norma M. Império e Romanização: “Estratégias”, Dominação e Colapso. *Brathair*, v. 7, n. 1, 2007, p. 25-48.
- OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. O conceito de Antiguidade tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, Campinas, SP, n. 24, p. 123-135, jul. 2007/jun. 2008.
- OLIVEIRA, Márcio S. B. S. de. Representações sociais e sociedades: a contribuição de Serge Moscovici, *Revista Brasileira de Ciências sociais*, v. 19, n. 55, São Paulo, junho, 2004, p. 180-186.

- ORLANDI, Eni de Lourdes P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2009.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REIS, José Carlos. *Escola dos Annales – a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. H. Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- SANTOS, Maria de F. de S.; ALMEIDA, Leda M. de (orgs.). *Diálogos com a teoria da representação social*. Maceió: UFAL, 2005.
- SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, J. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 261-290.
- SILVA, Tomaz T. A produção social da identidade e da diferença. In: ____; WOODWARD, Kathryn; HALL, Stuart; (orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.
- SILVEIRA, V. da C. Reflexões sobre o conceito de “Antiguidade tardia”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho, p. 1-10, 2011.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T.; ____; HALL, Stuart; (orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

OBRAS DE APOIO

- ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *El agustinismo político – ensayo sobre la formación de las teorías políticas em la edad media*. Trad. Ignacio Massot Puey. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- BELMONTE, Agostinho. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *A natureza da graça*. Trad., introdução e notas Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998a, p. 103-110.
- _____. In: SANTO AGOSTINHO. *A graça de Cristo e o pecado original*. Trad., introdução e notas Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998b, p. 200-212.
- BONNER, G. *Freedom and necessity – St. Augustine’s teaching on divine and human freedom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2007.
- BURY, J. B. *The life of St. Patrick and his place in history*. New York: Macmillan, 1905.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p. 109-136.

- BROWN, Peter R. L. *Corpo e Sociedade – O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- _____. *Santo Agostinho, uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CAMERON, Averil. Constantine and the ‘peace of the church’. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*, v. 1. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 274-292.
- CASPARI, C. P. *Abhandlungen u. Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten d. Kirchlichen Altertums u. dem Anfang des Mittelalters*. Christiania, 1890.
- CHADWICK, H. *Augustine of Hippo – A life*. New York: Oxford University, 2009.
- _____. *The Church in Ancient Society – from Galilee to Gregory the great* (Oxford history of the Christian church). New York: Oxford, 2001, 446-478.
- CHEVITARESE, André L. *Cristianismos - questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.
- CLARK, G. H. *Sanctification*. Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1992.
- CORREIA, Joana Paula P. *O discurso antimaniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã*. 2007. 127 p. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- COSTA, Marcos R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: PUCRS/ UNICAP, 2002.
- CREMONA, Carlo. *Agostinho de Hipona – A razão e a fé*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- CRISTIANI, M. *Breve História das Heresias*. Trad. José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Flamboyant, 1962.
- CRUZ, Marcus S. 2010. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano. *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 12, n. 21, p. 13-31, jan.-jun. 2010.
- DRAKE, H. A. The church, society and political power. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Constantine to c. 600*. London: Cambridge, 2008, 403-428.
- DUNN, M. Asceticism and monasticism, II: Western. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Constantine to c. 600*. London: Cambridge, 2008, 669-690.
- DUVAL, Y.-M. La date du « De natura » de Pélage – Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce. *Revue des Études Augustiniennes*, v. 36, 1990, p. 257-283.

- EDWARDS, M. Synods and councils. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Constantine to c. 600*. London: Cambridge, 2007, 367-385.
- EGMOND, P. J. van. Haec fides est: observations on the textual tradition of Pelagius's "Libellus fidei", *Augustiniana*, v. 57, 2007, p. 345-85.
- ELM, Susanna. The polemical use of genealogies: Jerome's classification of Pelagius and Evagrius Ponticus. In: LIVINGSTONE, E. A. *Studia Patristica*, v. XXXIII, 1997, p. 311-318.
- ELSHTAIN, J. B. Augustine. In: SCOTT, P.; CAVANAUGH, W. T. (ed.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 35-47.
- EMILSSON, E. K. Neo-Platonism. In: FURLEY, D. (ed.). *Routledge History of Philosophy: from Aristotle to Augustine*, v. 2. London: Taylor and Francis, 2005, p. 357-388.
- EVANS, G. R. *The first Christian Theologian – an Introduction to Theology in the Early Church*. Oxford: Blackwell, 2007.
- EVANS, Robert F. *Four letters of Pelagius*. London: Adam and Charles Black, 1968.
- _____. *Pelagius – Inquiries and reappraisals*. London: A. and C. Black, 1968.
- FENDT, Gene. Between a Pelagian Rock and a Hard Predestinarianism: The currents of controversy in "City of God" 11 and 12, *The Journal of Religion*, v. 81, n. 2, abr., 2001, p. 211-227.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. Antiguidade tardia ou Primeira Idade Média. In: ANDRADE FILHO, Ruy de O. (org.). *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005.
- FRANGIOTTI, R. *História da teologia: período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *História das heresias: séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. Introdução e notas. In: AGOSTINHO, Santo. *A Graça (I)*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- GONÇALVES, José Mário. *Religião e violência na África romana: Agostinho e os Donatistas*. 2009, 128 p. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

- HARRISON, Simon. *Augustine's way into the will – The theological and philosophical significance of De libero arbitrio*. St John's College: Cambridge, 2006.
- HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. Trad. L. Rehfeldt e Gládis Knak. Porto Alegre: Concórdia, 2003.
- HUTTMANN, Maude Aline. *The establishment of Christianity and the proscription of Paganism*. New York : Columbia, 1914.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, São Paulo: Edusc, São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 305-318.
- KARFÍKOVÁ, L. *Grace and the will according to Augustine*. Trans. Markéta Janebová. Boston: Brill, 2012.
- KELLY, Christopher. Emperors, government and bureaucracy. In: CAMERON, Averil (ed.). *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, The Late Empire, A.D. 337-425. New York: Cambridge, 2008, p. 138-183.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian doctrines*. London: A and C Black, 1968, 357-369.
- KOOPMANS, J. H. Augustine's first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage. *Vigiliae Christianae*, v. 8, n. 3, jul. 2007, p. 149-153.
- KRABBENDAM, H. *Sovereignty and responsibility – The Pelagian-Augustinian controversy in philosophical and global perspective*. Bonn: Verl. für Kultur um Wiss, 2002.
- LAWLESS, G. Augustine's decentring of asceticism. In: DODARO, Robert.; LAWLESS, George (ed.). *Augustine and his critics*. London and New York: Routledge, 2000, p. 141-162.
- LÖHR, Winrich. Pélage, le pélagianisme et le conflit des valeurs dans l'Antiquité tardive. *Annuaire EPHE*, Sciences religieuses, t. 119 (2010-2011).
- MANN, W. E. Augustine on evil and original sin. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. London: Cambridge, 2006, 40-48.
- MARCOS, M. El obispo y sus biógrafos. In: ACERBI, S.; ____; TORRES, J. *El obispo em la Antigüedad Tardía – Homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Trotta, 2016.
- ____. Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). *Ilu – Revista de Ciências de las Religiones*, Madrid, Anejos XI, p. 51-68, 2004.
- MARROU, H. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- MARVILA, Miguel. *O Império Romano e o Reino dos Céus: a construção da imagem sagrada do imperador em De laudibis Constantini*, de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.). Vitória: Flor&cultura, 2007.

- MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MCCABE, Joseph. *Saint Augustine and his age*. London : Duckworth, 1902.
- MIRANDA, S. R.; LUCA, T. R. de. O livro didático de história hoje: um panorama a partir do PNLD. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, p. 123-144, 2004.
- MORAIS, Juliana M. O combate ao demônio nas fontes Norte Africanas do século IV ao V: entre concepções e práticas sociais. In: *IX Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas - SEPECH*, 2012, Londrina. Anais [do] IX Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas, 2012. v. 9. p. 771-781.
- O'DALY, G. Augustine. In: FURLEY, D. (ed.). *Routledge History of Philosophy: from Aristotle to Augustine*, v. 2. London: Taylor and Francis, 2005, p. 389-429.
- O'DONNELL, J. J. Augustine: his time and lives. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N (org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University of Cambridge, 2001, p. 8-25.
- O'GRADY, J. *Heresia*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1994.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade tardia – de Marco Aurélio a Romulus Augustus*. – São Paulo: Editora Ática, 1990.
- OSABA, Gregorio Erce. Introducción In: _____. *Obras completas de San Agustín*, t. IX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- OSIEK, Carolyn. The self-defining praxis of the developing ecclesia. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*, v. 1. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 274-292.
- PENNA, A. S. *Girolamo*. Turín, 1949.
- PEREIRA, Fernanda C. da Costa. *Filosofia política, resistência e identidade no Baixo Império romano: um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do cristianismo (361-363)*. 2009. 138 p. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- PINHEIRO, Jorge. 2010. Leituras Libertárias da Natureza Humana: de Pelágio a Marx na contramão do cristianismo autoritário. *Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, MG, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2011.
- PLINVAL, G. de. *Pélage, ses écrits, sa vie et sa reforme*. Payot: Lausanne, 1943.
- PRETE, Serafino. *Pelagio y el pelagianismo*. Trad. de Faustino Martínez Goñi. Barcelona: Litúrgica Española, 1962.

- RUBENSON, Samuel. Asceticism and monasticism, I: Eastern. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Constantine to c. 600*. London: Cambridge, 2007, 637-668.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SANTOS, Bento Silva. *Cristianismo e Neoplatonismo em Agostinho*. A propósito de uma sentença do Contra Academicos (III, 19,42): “uma verissimae philosophiae disciplina”. UNIFESP, no prelo 2013.
- SCHAFF, Philip. Introduction. In: _____. *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, v. 1, n. 5. New York : The Christian Literature Company, 1887.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A construção do Dominato. In: _____. MENDES, Norma Musco (orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: UFES, 2006, p. 193-221.
- _____. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: _____. MENDES, Norma Musco (orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: UFES, 2006, p. 241-266.
- SMITHER, Edward L. Um unrecognized and unlikely influence? The impact of Valerius of Hippo on Augustine. *Irish Theological Quarterly*, v. 72, n. 3, p. 251-264, 2007.
- SOUTER, A. *Pelagius’s Expositions of thirteen epistles of St. Paul*: Introduction. (Texts and studies IX) vol. 2. London: Cambridge, 1922.
- SQUIRES, S. *Reassessing Pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the Possibility of a Sinless Life*. 2013. 229 p. Dissertation (For the Degree Doctor of Philosophy) – Faculty of the School of Theology and Religious Studies of the Catholic University of America, Washington, D.C., 2013.
- STROUMSA, G. G. Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640). In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Constantine to c. 600*, v. 2. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 151-172.
- STUMP, E. Augustine on free will. In: _____. KRETZMANN, N (org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University of Cambridge, 2001, p. 124-147.
- _____. KRETZMANN, N. Introduction. In: _____ *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University of Cambridge, 2001, p. 1-7.
- TESKE, R. J. *Augustine of Hippo – philosopher, exegete, and theologian*. Milwaukee: Marquette, 2009.
- TILEEY, M. A. When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ, *Journal of Early Christian Studies*, v. 15:1, 2006, p. 1–21.

- TROMBLEY, Franl. Overview: the geographical spread of Christianity. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (ed.). *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*, v. 1. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 302-313.
- VELOSO, Wendell dos R. *Humanidade e sexualidade na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. 2014, 129 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014.
- WALKER, William. *História da Igreja Cristã*. Trad. Paulo Siepierski. São Paulo: ASTE, 2006.
- WETZEL, J. Predestination, pelagianism, and foreknowledge. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. London: Cambridge, 2006, 49-58.
- _____. Snares of truth – Augustine on free will and predestination. In: DODARO, Robert.; LAWLESS, George (ed.). *Augustine and his critics*. London and New York: Routledge, 2000, p. 123-139.
- ZIMMER, H. *Pelagius in Irland*. Text und Untersuchungen zur patristischen Literatur. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.